معارف کا زرتعاون

ہندوستان میں سالانہ ساٹھ روپے فی شمارہ پانچ روپے

پاکستان میں سالانہ ایک سو پچاس روپے

دیگر ممالک میں سالانہ ہوائی ڈاک پندرہ پونڈ یا چوبیس ڈالر

بحری ڈاک پانچ پونڈ یا آٹھ ڈالر

پاکستان میں ترسیل زر کا پتہ: حافظ محمد یحییٰ شیرستان بلڈنگ

بالمقابل ایس ایم کالج۔ اسٹریچن روڈ۔ کراچی

- سالانہ چندہ کی رقم منی آرڈر یا بینک ڈرافٹ کے ذریعہ بھیجیں، بینک ڈرافٹ درج ذیل نام سے بنوائیں:

DARUL MUSANNEFIN SHIBLI ACADEMY AZAMGARH

- رسالہ ہر ماہ کی ۱۵ تاریخ کو شائع ہوتا ہے، اگر کسی مہینہ کے آخر تک رسالہ نہ پہونچے تو اس کی اطلاع اگلے ماہ کے پہلے ہفتہ کے اندر دفتر معارف میں ضرور پہونچ جانی چاہیے، اس کے بعد رسالہ بھیجنا ممکن نہ ہوگا۔
- خط و کتابت کرتے وقت رسالے کے لفافے کے اوپر درج خریداری نمبر کا حوالہ ضرور دیں۔
- معارف کی ایجنسی کم از کم پانچ پرچوں کی خریداری پر دی جائے گی۔

کمیشن ۲۵٪ ہوگا ـــــ رقم پیشگی آنی چاہیے۔

جلد ۱۵۴ ماہ ربیع الاول ۱۴۱۵ھ مطابق ماہ اگست ۱۹۹۴ء عدد ۲

مضامین

شذرات

جو قومیں فیضانِ سماوی سے محروم اور توحید و آخرت کے تصور سے ناآشنا ہیں، انکی تگ و دو اور ساری سرگرمی و جولانی بس دنیا اور اس کے عیش و عشرت ہی کے لیے ہوتی ہے، اسی کا سود و زیاں ان کے پیش نظر ہوتا ہے اور وہ تمام حقائق اور عظیم و برتر مقاصد سے آنکھیں بند کر لیتی ہیں، ان کی خود غرضی اور جلبِ منفعت کا جنون انہیں دوسروں پر ظلم و تشدد اور کمزور و مجبور لوگوں کے استحصال سے کم پر راضی ہی نہیں ہوتے دیتا، جاہ و منصب اور عہدہ و اقتدار کی طلب انہیں دیوانہ بنا دیتی ہے اور وہ دوسروں کا رہنا اور جینا دشوار کر دیتی ہیں، آج آزادی، مساوات اور جمہوریت کا دم بھرنے والے پس ماندہ قوموں کے لہو سے اپنے تن و توش کو فربہ بنا رہے ہیں، انہی کی وجہ سے فساد فی الارض، وحشت و درندگی، قتل و غارتگری، خون خرابہ، مار دھاڑ اور لوٹ کھسوٹ کا بازار گرم ہے، انھوں نے اور انکے ایجنٹوں نے اپنی شیطنت سے تمدن و معاشرت، علوم و فنون، فلسفہ و سائنس، سیاست و معیشت غرض سارا نظامِ عالم درہم برہم کر ڈالا ہے۔

مسلمان دنیا کی عام قوموں اور ملتوں سے اس اعتبار سے مختلف، ممتاز اور برتر تھے کہ توحید و آخرت پر ان کا ایمان و اعتقاد تھا اور وہ فیضان سماوی سے بہرہ ور تھے، انکے پاس خدا کی کتاب اور اس کے رسولؐ کا اسوہ و نمونہ تھا، خدا ترسی اور آخرت کی جواب دہی کے احساس نے ان کی نظر میں دنیا کو بے قیمت اور اس کے عیش و تنعم سے انہیں بے پروا کر دیا تھا، ان کے سود و زیاں کا معیار خدا کی رضا اور آخرت کی فلاح تھا، اس لیے انکا وجود دنیا کے لیے موجب رحمت تھا، خیر و خوبی کی دعوت ان کا مشن تھا، دوسروں کی ہمدردی و خیر خواہی سے ان کا دل معمور رہتا تھا، کسی کو مصیبت اور زحمت میں دیکھ کر

وہ تڑپ اٹھتے تھے، خود رنج و الم برداشت کر کے دوسروں کو آرام و راحت پہنچانا اپنا فرض سمجھتے تھے، مالِ غنیمت اور کشور کشائی سے بے نیاز ہو کر سروری و سربراہی کو خلقِ خدا کی خدمت اور نفع رسانی کا وسیلہ سمجھتے تھے، ان کے حسنِ عمل اور حسنِ کردار سے دنیا امن و آسایش کا گہوارہ ہو گئی تھی اور روئے زمین پر ایک نئی امت، نئی قوم، نیا معاشرہ، نیا تمدن، نیا قانون اور نئی حکومت قائم ہو گئی تھی۔

یہ دنیا کی بدنصیبی بھی ہے اور مسلمانوں کی بدبختی بھی ہے کہ اب نہ انکا امتیاز و تفوق باقی رہا اور نہ توحید و آخرت پر انکا پختہ ایمان رہا، کتاب الٰہی کو حریر و ریشم کے جزدانوں میں رکھکر طاقوں اور الماریوں کو سجایا جاتا ہے مگر اس کی پوری کوشش کی جاتی ہے کہ اس کی کوئی صدا کانوں تک نہ پہنچنے پائے، اسوۂ رسولؐ کے ہوتے ہوئے بھی مسلمان جاہلانہ اوہام و خرافات اور طاغوتی افکار و خیالات اپنے دل و دماغ میں بسا رہے ہیں، دوسری قوموں کی نقالی پر فخر کرتے ہیں اور اپنے اسلاف کے ورثے سے بے نیاز ہو کر مغرب کے تمدن و معاشرت، اسکے فکر و فلسفہ اور اس کی سیاست و قانون کے گرویدہ ہو رہے ہیں، یہی وجہ ہے کہ آج انکا نظامِ حیات بے کیف اور پراگندہ ہو گیا ہے اور ان کی وہ تمام خوبیاں اور خصوصیات ختم ہو گئی ہیں جن سے عالم کی زلف گرہ گیر سنور سکتی ہے اور وہ ساری خرابیاں ان میں جڑ پکڑتی جا رہی ہیں، جو خدا بیزار اور آخرت فراموش قوموں کا شیوہ ہیں اور جن کے انسداد پر مسلمان مامور کیے گئے تھے۔

ہندوستان کے مسلمانوں کا حال بھی نہایت زبوں ہے، انھوں نے دوسری قوموں کے عادات و اطوار اور رسم و رواج اختیار کر لیے ہیں اور اللہ کے احکام و قوانین پر عمل کرنا چھوڑ دیا ہے، انکے دل و دماغ میں مشرکانہ افکار و اعمال اور باطل خیالات و نظریات رچ بس گئے ہیں اور

وہ غیر اسلامی تہذیب و معاشرت میں رنگتے جارہے ہیں، دعوتوں، تقریبوں اور تہواروں میں فضول خرچی اور اسراف عام ہوگیا ہے، شادی بیاہ اور بے سود کاموں میں محض نام و نمود کے لیے بے دریغ روپے خرچ کرتے ہیں، اس کے لیے سود پر قرض لیتے ہیں اور جائداد کو رہن رکھتے ہیں، اہم اور ضروری دینی، ملی اور قومی کاموں میں ایک حبہ بھی خرچ کرنا انکو گراں معلوم ہوتا ہے، نوجوان فواحش، منکرات، منشیات اور جرائم کے عادی ہو رہے ہیں، انہیں شراب، جوئے اور لاٹری کا چسکا لگتا جارہا ہے، وہ اپنا سارا قیمتی وقت لہو و لعب، رقص و سرود، سینما، ٹی۔ وی اور ریڈیو کے گانے سننے میں گنوا رہے ہیں، اسکے بعد بھی یہ گلہ ہے کہ دوسرے انکے تشخص کو مٹا دینا چاہتے ہیں حالانکہ وہ خود ہی اپنی تہذیب و روایت سے دستکش ہوکر اپنے معاشرہ کی روحانیت و پاکیزگی ختم کر رہے ہیں اور اپنے عائلی و سماجی نظام کو درہم برہم کر رہے ہیں۔

اسی صورتحال کے پیش نظر مسلمانوں کے سب سے باوقار اور ذمہ دار ادارہ مسلم پرسنل لا بورڈ نے دار العلوم ندوۃ العلما لکھنؤ میں ۳۰، ۳۱ جولائی کو "اصلاح معاشرہ" کانفرنس منعقد کی تھی اصلاح معاشرت ندوہ کے مقاصد میں بھی شامل ہے اور یہ وقت کا اہم تقاضا بھی ہے، الحمد للہ کانفرنس توقع سے زیادہ کامیاب رہی، لیکن مسلمانوں کی معاشرتی خرابیاں اتنی بڑھ چکی ہیں کہ ایک دو کانفرنسوں سے انکی اصلاح ممکن نہیں ہے اسکے لیے منصوبے کے تحت ملک گیر پیمانے پر جد و جہد ضروری ہے، مسلمانوں کی مختلف جماعتوں اور تنظیموں کو اپنے ہر طرح کے اختلافات کو نظر انداز کرکے مل جل کر یہ ضروری کام کرنا چاہیے اور ائمہ مساجد، دعاۃ و مبلغین اور تعلیمی، تربیتی اور سماجی کام کرنے والوں کو بھی اس میں پیش پیش رہنا چاہیے، موصولہ خبروں کے مطابق کانفرنس میں ان بنیادی امور کی ضرورت و اہمیت کو محسوس کیا گیا ہے، یہ کام ہمارے ملک کی بھی اہم ضرورت ہے، ملک میں بہتر سماج قائم کرنے اور اسکے بدتر نظام کو ختم کرنے کیلئے ناگزیر ہے کہ مسلمان اپنے معاشرہ کی اصلاح کرکے ملک میں بہتر سماج قائم کرنے کی راہ ہموار کریں، یہ انکا دینی فریضہ ہے۔

مقالات

نظم جماعت اور مولانا ابو الکلام آزادؒ

از
پروفیسر ضیاء الحسن فاروقی

الہلال اور تذکرہ کے عہد میں اور اس کے بعد بھی مولانا ابو الکلام آزاد کو مسلمانوں کی اصلاح و جماعتی استحکام سے خاص دلچسپی تھی، ان کے شب و روز اسی دھن میں گزرتے تھے اور اسے وہ قومی سیاست کے فریم ورک میں اپنے سیاسی پروگرام کی بنیاد تصور کرتے تھے۔ وہ کہتے تھے کہ نظم جماعت کا یہ تصور ان کے برسوں کے غور و فکر کا نتیجہ ہے، ان کا خیال تھا کہ مسلمانوں کی کوئی دینی و سیاسی تنظیم نظم جماعت اور امارت شرعیہ کے قیام کے بغیر ممکن نہیں [1]

نظم جماعت سے مولانا آزاد کی مراد یہ تھی کہ ایک امیر کی اطاعت و قیادت میں ہندوستان کے مسلمان شریعت اسلامی کے مطابق ایک منظم اجتماعی زندگی گزاریں اور اسی نہج پر اپنی تنظیم کریں۔ اسی نظم پر جیسا کہ انھوں نے بار بار کہا بھی اور لکھا بھی، مسلمانوں کی مذہبی و معاشرتی زندگی میں کسی بھی اصلاحی پروگرام کی کامیابی کا انحصار ہے، اسی کے نتیجہ کے طور پر امارت شرعیہ کا قیام عمل میں آئے گا اور قضا کے قدیم

---

[1] ابو الکلام آزاد، خطبات آزاد "خطبۂ صدارت اجلاس جمعیۃ العلماء ہند، نومبر ۱۹۲۱ء" ساہتیہ اکادمی، نئی دہلی، ۱۹۷۴ء، صفحہ ۱۲۹

اورہ کا احیاء ہوگا۔ اس سلسلے میں ان کی ساری امیدیں طبقۂ علماء سے وابستہ تھیں بشرطیکہ وہ ان کے بتائے ہوئے خطوط پر اصلاح و تجدید کے لیے آمادہ ہوں لیکن اس طبقے نے عام طور پر انہیں مایوس کیا، اس لیے کہ زندگی کے روایتی طور طریقے کی سہل پسندی اور تن آسانی ہی میں وہ اپنے مفاد کو محفوظ سمجھتا تھا اور جہاں تک جدید تعلیم یافتہ طبقے کا تعلق ہے اسے انھوں نے جدو جہد کے اس کام کے لیے پہلے ہی سے ناکارہ سمجھ لیا تھا۔

مولانا آزاد کے نظم جماعت کے تخیل کا سرچشمہ امام ابن تیمیہؒ کی ذات گرامی تھی جنھوں نے منگولوں کی یلغار کے زمانے میں ان علاقوں کے مسلمانوں اور خاص طور پر علماء سے جن پر منگول قابض ہو گئے تھے زور دے کر کہا تھا کہ وہ حملہ آوروں کی اطاعت قبول نہ کریں اور ایک متحرک، فعال اور منظم جماعت بن کر ان کے سیاسی غلبہ کی پوری قوت سے مزاحمت کریں۔

طبقۂ علماء میں دیوبند کے شیخ الہند مولانا محمود حسن اور ان کے بعض رفقاء کو مستثنیٰ کرتے ہوئے دیکھا جائے تو مولانا آزاد کی دعوت اصلاح و تجدید اور سیاسی اقدام کا جواب علماء نے عام طور پر اپنی بے پروائی اور بے رُخی کی صورت میں دیا۔ اس لیے انھوں نے خود اقدام کیا اور ۱۹۱۳ء میں مخلص کارکنوں کی ایک انقلابی جماعت حزب اللہ کی بنا ڈالی۔ ۱۹۱۴ء کے اوائل میں انھوں نے شیخ الہند سے ملاقات کی، اپنے مقصد و منہاج کے متعلق ان سے تبادلۂ خیال کیا اور انہیں اس بات پر رضامند کر لیا کہ وہ امیر جماعت بن جائیں۔ اب ایسا لگتا تھا کہ نظم جماعت کی کوئی نہ کوئی شکل نکل آئے گی اور جلد ہی اس کا اعلان کر دیا جائے گا لیکن بد قسمتی سے "چند زود رائے شوریدہ سروں کے مشورہ پر شیخ الہند نے یکایک حجاز جانے کا فیصلہ کر لیا اور جیسا کہ مولانا نے

لکھا ہے کہ ان کی کوئی بھی "منت سماجت" انہیں حجاز کے "سفر سے باز نہ رکھ سکی"[1]

پھر جنگ عظیم شروع ہو گئی اور حکومت ہند نے انگریز دشمن عناصر کی سرگرمیوں کی نگرانی کڑی اور تیز کر دی۔ لامحالہ حکومت کے محکمۂ سراغرسانی کی نظریں مولانا آزاد کے ہفتہ وار اخبار اور پریس جیسے اہم کام پر جس کا تعلق ان سے تھا گہرے شبہہ کے ساتھ پڑیں اور یہ ناممکن ہو گیا کہ حزب اللہ کا پروگرام چل سکے۔ انجام کار ۱۹۱۶ء میں رانچی میں ان کی نظربندی کے ساتھ حزب اللہ کا کام تمام ہو گیا۔

مولانا آزاد بہرحال ان لوگوں میں نہ تھے جن کی رہنمائی وقت کے حالات کے ہاتھوں میں ہوتی ہے اور جو ہار مان کر خاموش بیٹھ جاتے ہیں۔ بنگال سے نکل جانے کا حکم جب صادر ہوا اور وہ بہار چلے گئے "تو کوئی ساٹھ ہزار مسلمانوں اور ہندوؤں نے مل کر ایک میمورنڈم کے ذریعہ حکومت سے مطالبہ کیا کہ بنگال سے ان کے اخراج کا آرڈر منسوخ کر دیا جائے۔" بعض ارکانِ حکومتِ بنگال کے خطوط بھی پچھلے مہینے آتے رہے اور معلوم ہوا کہ غلط فہمیوں کا اعتراف ہے۔۔۔ ابتدا میں ان واقعات کا دل پر کچھ نہ کچھ اثر تو ضرور پڑا لیکن پھر دیکھا تو دل کی آسودگی اور طبیعت کی وارستگی پر یہ تاثر بھی شاق تھا:

دانم کہ شفیق اند طبیبان ہمگی لیک
مرہم کہ نہ محبوب نہد دشمن ریش ست

بظاہر حالات، مشیت الٰہی کچھ اور ہی نظر آتی ہے اور شاید تکمیل کار کی ایک منزل ابھی باقی ہے"[2]

---

[1] ایضاً صفحہ ۱۴۳ [2] ابو الکلام آزاد، تذکرہ، مرتبہ مالک رام، ساہتیہ اکادمی ایڈیشن، نئی دہلی، صفحہ ۳۳۵۔

رانچی کی جامع مسجد میں مولانا جب پہلی بار جمعہ کی نماز کے لیے گئے تو وہاں محبت و اخلاص کے گہرے جذبے کے ساتھ ان کا استقبال کیا گیا اور وہ اس اظہار عقیدت و محبت سے بہت متاثر ہوئے۔ نمازیوں کی تعداد زیادہ نہ تھی۔ اس وقت رانچی کی مسلم آبادی تعداد کے لحاظ سے ایسی کم بھی نہ تھی کہ نظر انداز کر دی جائے لیکن دور پڑی ہوئی الگ تھلگ انسانوں کی ایک ایسی آبادی ضرور تھی جو تعلیمی و معاشی اعتبار سے پسماندہ اور حد درجہ تباہی و بدحالی میں مبتلا تھی۔ مولانا نے لکھا ہے کہ "نماز جمعہ کے بعد سے ایک قوی داعیہ قلب میں محسوس ہو رہا ہے کہ اگر حالات طول قیام کا باعث ہوئے تو یہاں بھی اپنا کام شروع کر دینا چاہیے۔ دنیا نے فراغ و آزادی کے زمانے کے کاموں کا کچھ نہ کچھ نمونہ دیکھ لیا ہے، بہتر ہے کہ جلاوطنی و نظربندی کے بند و قید میں کام کرنے کا ایک نمونہ دکھلا دیا جائے کہ اصلی آزمائش گاہ عمل یہی ہے:

کچھ ہو رہے گا عشق و ہوس میں بھی امتیاز
آیا ہے اب مزاج ترا امتحان پر[1]

نظربندی کی ایک شرط کے مطابق مولانا کو ہر روز رانچی پولیس کے دفتر میں اپنی حاضری کا اندراج کرانا ہوتا تھا۔ رہائش گاہ ان کی مورابادی میں تھی جو رانچی کے مضافات میں ایک گاؤں تھا۔ دفتر پولیس سے واپس ہوتے ہوئے وہ شہر کی مسجد میں عصر اور مغرب کی نماز ادا کرتے اور قرآن مجید کا درس دیتے۔ جامع مسجد میں جمعہ کے دن ان کے خطبات و مواعظ مقامی مسلمانوں کے لیے بہت مفید ثابت ہوئے، بہت سی زندگیوں میں ان کے مواعظ کے اثرات ظاہر ہونے

[1] ایضاً، صفحہ ۳۳۶۔

لگے اور کتنے ہی مسلمانوں نے جو غیر شرعی کاروبار میں لگے ہوئے تھے، ایسے کاروبار سے اپنے آپ کو الگ کر لیا۔

رانچی ہی میں مولانا آزاد کو یہ خبر ملی کہ آریہ سماج کے لیڈر سوامی شردھانند نے مسلمانوں کی دعوت پر جامع مسجد کے کٹہرہ پر کھڑے ہو کر تقریر کی۔ یقیناً وہ ہندو مسلم اتحاد کے اس غیر معمولی مظاہرہ کی خبر سے کہ یہ اتحاد ان کی قومی سیاست کا اصول اولیں تھا، خوش ہوئے ہوں گے لیکن جلد ہی انہیں یہ خبر بھی ملی کہ حکومت کے وفاداران ازلی کے اشارہ پر ملک میں یہ شور و غوغا بھی ہے کہ ایک ہندو کو مسجد میں کیوں آنے دیا گیا۔ ادھر اس سے پہلے خود رانچی کے مسلمانوں نے یہ اعتراض کیا تھا کہ جامع مسجد میں مولانا کے درس قرآن سے استفادہ کے لیے غیر مسلم کیوں آتے ہیں، مسجد میں تو ان کا داخلہ شرعاً ممنوع ہے۔ اس بات سے مولانا پہلے ہی سے متاثر تھے۔ اب جو جامع مسجد دہلی میں سوامی جی کی تقریر کی بنا پر ملکی سطح پر ایک شور پیدا کیا گیا تو انھوں نے ایک مقالہ احادیث صحیحہ کی روشنی میں قلم بند کیا اور یہ ثابت کیا کہ شریعت میں مسجد میں غیر مسلموں کے داخلہ پر کوئی پابندی نہیں ہے، انھوں نے یہ بھی لکھا کہ غیر مسلم نہ صرف یہ کہ مسجد میں آ سکتے ہیں بلکہ وہ وہاں کے مواعظ سے استفادہ اور دعوت کیے جانے پر مسجد میں منعقد ہونے والے جلسوں اور مجلسوں میں شرکت بھی کر سکتے ہیں[1]

[1] معارف (اعظم گڑھ) مئی و جون ۱۹۱۹ء علی الترتیب صفحات ۹۲-۵۶۷ اور ۵۶-۶۲۵۔ مطبع معارف سے یہ مقالہ جامع الشواہد فی دخول غیر مسلم فی المساجد کے نام سے بھی شایع ہوا۔ اب اس رسالے کا نیا ایڈیشن مسیح الحسن کی ترتیب و تقدیم کے ساتھ خدابخش لائبریری، پٹنہ (۱۹۹۳ء) سے شایع ہوا ہے۔ اس میں مولانا آزاد کا نظر ثانی شدہ نسخہ بھی شامل ہے اور نئے ایڈیشن کی یہی خصوصیت ہے۔

مولانا جب رانچی میں تھے تو ان کے مالی حالات اچھے نہ تھے۔ ضابطہ کے مطابق حکومت انہیں کچھ الاؤنس دینا چاہتی تھی، لیکن وہ ان کے اخراجات سے بہت کم تھا۔ انھوں نے صوبۂ بہار و اڑیسہ کے چیف سکریٹری سے خط و کتابت کی کہ حکومت کو ان کی حیثیت اور اخراجات کے مطابق الاؤنس کی رقم مقرر کرنی چاہیے اس لیے کہ انہیں بغیر تحقیقات اور مقدمہ کے نظر بند کیا گیا ہے۔ حکومت اس کے لیے تیار نہیں ہوئی اور مولانا نے حکومت کا مقرر کردہ الاؤنس لینے سے انکار کر دیا[1] اور توکل علی اللہ کے سہارے اپنے صاحب عزیمت اسلاف کی طرح کمال صبر و استقامت سے سخت حالات کا مقابلہ کیا اور کسی کی مالی اعانت کا رہین منت ہونا پسند نہ کیا۔

رانچی میں مولانا آزاد نے ایک مدرسہ کی بنا ڈالی اور اشاعت اسلام کے لیے مقامی مسلمانوں کی ایک تنظیم انجمن اسلامیہ کے نام سے قائم کی۔ انجمن کا ایک مقصد یہ بھی تھا کہ وہاں کے مسلمانوں میں بدیسی حکومت کے خلاف جہاد کی اسپرٹ پیدا کی جائے۔ اپنی جمعہ کی تقریروں میں اسلام کی بنیادی تعلیمات کی تشریح و تفسیر کے ساتھ وہ اس بات پر ہمیشہ زور دیتے تھے کہ اسلام مسلمانوں سے مکمل اطاعت الٰہی کا طالب ہے اور دنیوی حکمرانوں کی مطلق فرمانروائی کے ہر تصور کو یکسر رد کرتا ہے۔ مارچ ۱۹۱۹ء میں مولانا سید سلیمان ندویؒ نے رانچی میں مولانا آزاد سے ملاقات کی اور مولانا دریابادی کو اپنے تاثر سے مطلع کیا:

[1] جمشید قمر، مولانا ابوالکلام آزاد کا قیام رانچی۔ احوال و آثار، مولانا آزاد سنٹرل سرکل، رانچی، ۱۹۹۴ء، صفحات ۱۳-۱۱ اور صفحہ ۹۴

مکرم السلام علیکم

"یکم اپریل ۱۹۱۹ء والا نامہ ملا، میں پورا ایک عشرہ اپنے مرکز سے غائب رہا، رانچی پہونچا، تین برس کے بعد ابوالکلام کی زیارت ہوئی، بڑے تپاک سے ملے، بڑی مسرت ظاہر کی، خوب صحبتیں رہیں۔ وہ بھی تطبیق معقول و منقول کے دیرینہ فلسفے سے گھبرا گئے ہیں۔ آج کل ابن تیمیہ اور ابن قیم کا رنگ غالب ہے۔ فقہ و عقائد میں ہر چیز میں ٹھیک ظاہریت مسلک ہے۔ رانچی کی شور و سنگستانی زمین انکے سحر زبان اور جادوئے بیان سے پانی ہوگئی ہے، وہ بھی میٹھا، مدرسہ کی عمارت چھوٹی لیکن خوبصورت اور شاندار بنی ہے، لوگ بہت مانتے ہیں۔۔"[1]

بہار، بنگال کا پڑوسی صوبہ تھا اور کلکتے میں بہار کے علماء اور دانشوروں سے رابطہ قائم کرنے کے بڑے مواقع تھے، اسی لیے بہار پر تحریک الہلال کا گہرا اثر پڑا تھا بعد میں مولانا جب رانچی میں تھے، مولانا محمد سجاد سے ان کا تعلق قائم ہوا۔ مولانا آزاد نے ان کی ہمت افزائی کی اور انہیں آمادہ کیا کہ وہ مسلمانوں کی مذہبی اصلاح تحریک اور دینی ضروریات کی کاربراری کے لیے ایک جماعت کی حیثیت سے علماء کو منظم کریں۔[2]

دسمبر ۱۹۱۹ء کی آخری تاریخوں میں مولانا آزاد کو نظربندی کی قید سے رہائی ملی اور ۱۳ جنوری ۱۹۲۰ء کو جب وہ کلکتہ پہونچے تو انھوں نے ملک میں سیاسی بیداری کی ایک ایسی فضا دیکھی جس کا پہلے کبھی تجربہ نہ ہوا تھا۔ گاندھی جی سے ابھی تک کبھی ان کی

[1] عبدالماجد دریابادی، مکتوبات سلیمانی، جلد اول، لکھنؤ، ۱۹۶۳، صفحات ۱۶-۱۱۵-

[2] مسعود عالم ندوی، محاسن سجاد، پٹنہ، ۱۹۴۱ء، صفحات ۹-۳۸، نیز دیکھئے، ابوالکلام آزاد، خطبات آزاد، صفحہ ۱۳۷-

ملاقات نہیں ہوئی تھی، گاندھی جی نے جو ان کے والد مولانا خیرالدین سے اپنے قیامِ افریقہ ہی کے زمانے سے واقف تھے، چاہا تھا کہ رانچی پہونچ کر ان سے ملیں، لیکن گورنمنٹ نے اس کی اجازت نہیں دی۔ بہرحال مولانا نے پہلے ہی سے ایک اسکیم اور لائحہ عمل سوچ رکھا تھا کہ جب وہ نظربندی کی قید سے آزاد ہوں گے تو اس پر عمل کریں گے، لیکن جنگِ عظیم کے بعد کے سیاسی حالات اور تحریکِ خلافت کی ہماہمی کا سیلاب انہیں اپنے ساتھ بہالے گیا۔

ہفتہ وار اخبار پیغام (جلد ۱، نمبر ۱، ۲۳ ستمبر ۱۹۲۱ء، صفحہ ۲) کے افتتاحیہ میں مولانا آزاد نے لکھا تھا:

"جنوری ۱۹۲۰ء میں جب میں نظربندی کے گوشۂ قید و بند سے نکلا تو دو سال پیشتر کا یہ نقشۂ عمل میرے سامنے تھا اور اس لیے نہ تو مجھے واقعات کی رفتار کا انتظار تھا، نہ مزید غور و فکر کا، بلکہ صرف شغل و عمل شروع کر دینا تھا۔ میں نے آیندہ کے لیے جن امور کا ارادہ کیا تھا ان میں ایک بات یہ بھی تھی کہ رانچی سے نکلتے ہی کسی گوشۂ عزلت میں معتقد و طالبین کی ایک جماعت لے کر بیٹھ رہوں گا اور اپنی زبان و قلم کی خدمات میں مشغول ہو جاؤں گا۔ تصنیف و تالیف کے علاوہ جو جماعتی اعمال پیشِ نظر تھے ان کے لیے بھی سیر و گردش اور نقل و حرکت کی ضرورت نہ تھی۔ قیام و استقرار ہی مطلوب تھا۔"

مولانا آزاد کا یہ منصوبہ شرمندۂ عمل نہ ہو سکا، پھر بھی تحریکِ خلافت کی تیز رفتاری کے ساتھ نظمِ جماعت کے سلسلے میں ان کی کوششیں جاری رہیں اور گو عارضی طور پر ہی سہی ان کے کچھ حوصلہ افزا نتیجے بھی نکلے۔ ۱۳ جولائی ۱۹۳۰ء کو انھوں نے عبدالرزاق

ملیح آبادی کو لکھا:

"گزشتہ ماہ کے اواخر میں بمبئی گیا تھا تاکہ تمام معاملات ایک قطعی اور مختتم صورت اختیار کر لیں... بحمداللہ معاملۂ تنظیم و جماعت حسنِ تحقق الوجوہ اتمام کو پہنچا، جزئیات و تفصیلات بھی طے پا گئیں۔ اب بجز توسیعِ دائرۂ عمل کے کوئی مرحلہ باقی نہیں ہے اور وہ توفیقِ الٰہی پر موقوف ہے۔

"حسرت صاحب سے بمبئی میں ملاقات ہوئی تھی۔ وہ رائے و فکر کے آدمی نہیں ہیں، ان کا اصلی جوہر استقامتِ عمل ہے، پس ان امور میں ان کی رائے پر اعتماد بے سود ہوگا...

"آپ نے لکھنؤ کے جو حالات لکھے ہیں ان کو پڑھ کر سخت قلق ہوا۔ افسوس بہتر سے بہتر نیکی کو بھی یہ لوگ بلا آمیزشِ بدی کے انجام نہیں دے سکتے۔ ان لوگوں میں ایک شخص بھی نہیں جو اس مسئلے کی اہمیت و حقیقت اور منصبِ ریاست کے فرائض و مہمات اور پھر موجودہ حالات کی بنا پر مشکلات و صعوباتِ راہ کا نکتہ شناس ہو۔ مع ہذا، اگر یہ لوگ اصول کو تسلیم کر لیں اور کسی نہ کسی شخص کو متفقہ طور پر منتخب کر لیں تو بہرحال موجودہ طوائف الملوکی سے تو بہتر ہوگا۔ بہرحال ہمارا دائرۂ عمل منظم ہو چکا ہے، پنجاب، سندھ، بنگال بالکل متفق و متحد ہے اور اب پوری تیزی سے کام جاری ہو گیا ہے۔ ان لوگوں کے فیصلے کا انتظار بے سود تھا اور بے سود ہے..." [1]

اس سے قبل بنگال خلافت کانفرنس (منعقدہ ۲۸-۲۹ فروری ۱۹۲۰ء) میں

---

[1] عبدالرزاق ملیح آبادی، ذکرِ آزاد، کلکتہ: ۱۹۶۰ء، صفحات ۴۰-۳۹۔

اپنے خطبۂ صدارت میں مولانا آزاد نے ایک امام کی قیادت میں نظم جماعت کے قیام کی فوری ضرورت و اہمیت پر بڑی وضاحت سے روشنی ڈالی تھی۔ انھوں نے مسلمانوں سے کہا تھا کہ وہ اپنی جماعتی زندگی کی اس معصیت سے باز آجائیں جس میں ایک عرصہ سے مبتلا ہیں اور جس کی وجہ سے فوز و فلاح کے تمام دروازے ان پر بند ہوگئے ہیں۔ 'جماعتی زندگی کی معصیت' سے مقصود یہ ہے کہ ان میں ایک جماعت بن کر رہنے کا شرعی نظام مفقود ہوگیا ہے[1]۔ اتحاد و یکجہتی کی برکتوں کا احساس دلاتے ہوئے انھوں نے مسلمانوں کو بتایا کہ کانفرنسوں اور کمیٹیوں کی "اجتماعی نمائشیں شریعت کی نظروں میں 'بھیڑ' اور 'انبوہ' کا حکم رکھتی ہیں؛ 'جماعت' کا حکم نہیں رکھتیں۔ 'بھیڑ' اور 'جماعت' میں فرق ہے۔ پہلی چیز بازاروں میں نظر آجاتی ہے جب کوئی تماشہ ہو رہا ہو، دوسری چیز جمعہ کے دن مسجدوں میں دیکھی جاسکتی ہے کہ جب ہزاروں انسانوں کی منظم و مرتب صفیں... ایک ہی کے پیچھے مجتمع ہوتی ہیں"[2]۔ نظم جماعت اور نظام شرعی کو اختیار کرنے کے لیے مسلمانوں کو جلد از جلد کسی صاحب نظر و اجتہاد کی امامت و اطاعت پر متفق و متحد ہوجانے کی دعوت دیتے ہوئے، مولانا نے اپنے خاص اسلوب میں فرمایا کہ "اگر ایسا نہیں ہے تو ایک بھیڑ ہے... جانوروں کا ایک جنگل ہے، کنکر پتھر کا ایک ڈھیر ہے، مگر نہ تو 'جماعت' ہے نہ 'امت'، نہ 'قوم'، نہ 'اجتماع'۔ اینٹیں ہیں مگر دیوار نہیں، کنکر ہیں مگر پہاڑ نہیں، قطرے ہیں مگر دریا نہیں، کڑیاں ہیں جو ٹکڑے ٹکڑے کر دی جاسکتی ہیں، مگر زنجیر نہیں ہے جو بڑے بڑے جہازوں کو گرفتار

---

[1] ابوالکلام آزاد، مسئلہ خلافت و جزیرۂ عرب، البلاغ پریس، کلکتہ، اکتوبر ۱۹۲۰ء، صفحہ ۲۰۶۔ [2] ایضاً۔

کرلے سکتی ہے"[1]

کانفرنس نے مولانا آزاد کی ایک امام (امام الہند) کے فوری انتخاب کی تجویز پر کسی دلچسپی کا اظہار نہیں کیا، لیکن اس عدم توجہی سے وہ دل برداشتہ نہیں ہوئے، انھوں نے اپنا کام جاری رکھا اور جیسا کہ ابھی کہا گیا انھیں پنجاب، سندھ، صوبۂ آگرہ و اودھ، بنگال اور بہار میں ایسے ذمہ دار افراد مل گئے (ان میں سے کچھ نے ان کے ہاتھ پر بیعت بھی کی)، جنھوں نے اسلام کے کاز کے لیے اپنی زندگیاں وقف کردینے کا عہد کیا[2]۔

عبدالرزاق ملیح آبادی فروری ۱۹۲۰ء کے آخری ہفتہ میں مولانا آزاد کے مشن سے واقف ہوئے اور مولانا کے ہاتھ پر نہ صرف بیعت کی بلکہ ان کی طرف سے یو۔پی کے مسلمانوں میں کام کرنے اور جو لوگ ان کے مشن میں شامل ہونے کے لیے تیار ہوں، ان سے خلیفۂ مجاز کی حیثیت سے بیعت لینے کے لیے مقرر ہوئے۔ وہ لکھتے ہیں کہ مولانا آزاد سے ان کی ملاقات ہوئی اور فوراً ہی انھیں مولانا کا اعتماد حاصل ہوگیا، مولانا نے ملیح آبادی صاحب کو اپنی اسکیم سمجھائی کہ ملک کی آزادی کے لیے کیا کرنا ہے اور کیسے کرنا ہے۔ مولانا چاہتے تھے کہ مسلمانوں کو مذہب کی راہ سے متحد و منظم کیا جائے،

---

[1] ایضاً، صفحہ ۲۰۷۔ [2] ابوسلمان شاہجہانپوری کی کتاب 'تحریک نظم جماعت' (دہلی ۱۹۸۸ء) میں مسلمانوں کی تنظیم اور انکے ملّی استحکام کے سلسلے میں مولانا آزاد کی کوششوں کو بڑی خوبی سے بیان کیا گیا ہے۔ کتاب میں کچھ لوگوں کے نام بھی دیے گئے ہیں جنھوں نے مولانا کے ہاتھ پر بیعت کی تھی۔ یہ سب لوگ مخلص ضرور تھے، لیکن کسی لحاظ سے صف اول کے اور قائدانہ صلاحیت کے حامل نہیں کہے جاسکتے تھے

انہیں اس پر آمادہ کیا جائے کہ ان کا ایک امام ہو اور وہ امام کی اطاعت کو ایک مذہبی فریضہ سمجھیں۔ انہیں یقین تھا کہ مسلمان اس تجویز پر عمل کے لیے آمادہ ہو جائیں گے، اگر ان پر قرآن و حدیث کی روشنی میں یہ واضح کر دیا جائے کہ بغیر امام کے ان کی زندگی غیر اسلامی زندگی ہے اور ان کی موت 'جاہلیت' کی موت ہوگی۔ جب مسلمانوں کی ایک معتد بہ تعداد امام کو ان لے گی تو پھر امام ہندوؤں سے معاہدہ کر کے انگریزوں کے خلاف جہاد کا اعلان کر دے گا۔ اس طرح ہندوؤں اور مسلمانوں کی متحدہ طاقت انگریزوں کو ہندوستان چھوڑنے پر مجبور کر دے گی۔" مگر امام کون ہو؟ اس منصب کے لیے زیادہ سے زیادہ معتبر آدمی کو چننا ہوگا، ایسے آدمی کو جو کسی قیمت پر دشمن کے ہاتھ نہ بک سکے۔ ساتھ ہی امام کو ہوشمند اور حالات زمانہ سے کما حقہ' واقف ہونا چاہیے۔[1]

یہاں اس بات کا ذکر ضروری اور اہم ہے کہ ملیح آبادی اور دوسرے صوبوں میں مولانا کے خلفاء جو بیعت لیتے تھے، وہ 'بیعت جہاد' تھی، نہ کہ وہ بیعت جس سے لوگ عام طور پر تصوف اور صوفی سلسلوں کے تعلق سے واقف ہیں۔ ذکرِ آزاد میں ملیح آبادی

[1] ذکرِ آزاد، صفحات ۲۴-۲۳۔ مولانا آزاد نے منصب امامت کے خصائص و شرائط ایک اور مقام پر اس طرح بیان کیے تھے: "ایک صاحب نظر و اجتہاد دماغ کی ضرورت ہے جس کا قلب کتاب و سنت کے معارف و غوامض سے معمور ہو، وہ اصول شرعیہ کو مسلمانانِ ہند کی موجودہ حالت پر اور ان کے توطن ہند کو حدیث العہد نوعیت پر ایک ایک لمحے کے اندر متغیر ہو جانے والے حوادث جنگ و صلح پر ٹھیک ٹھیک منطبق کرنے اور پھر تمام مصالح و مقاصد شرعیہ و ملیہ کے تحفظ و توازن کے بعد فتوے صادر کرتا رہے۔" دیکھیے ماہنامہ برہان، جلد ۶۵، شمارہ ۳، ستمبر ۱۹۷۰ء، صفحات ۵۹-۱۵۸۔

نے بیعت کا متن بھی دیا ہے۔[1]

شیخ الہند مولانا محمود حسنؒ جون ۱۹۲۰ء میں نظر بندی کی مدت گزار کر مالٹا سے ہندوستان آئے۔ ان کی صحت نہایت کمزور تھی، اس کے باوجود انھوں نے ملک کی سیاسی صورت حال کے تقاضوں کا مثبت جواب دیا۔ لیکن جب ان سے مسلمانوں کی امامت کا عہدہ قبول کرنے کی درخواست کی گئی تو انھوں نے کمال انکساری سے اس اعزاز سے معذرت کر دی۔ دیوبند کے بعض علماء کی خواہش تھی کہ وہ اس عہدے کو منظور کر لیں اور انھوں نے اس کے لیے مخلصانہ کوشش بھی کی، لیکن شیخ الہند اپنے فیصلہ پر قائم رہے۔ جب ان سے مولانا آزاد کے متعلق استفسار کیا گیا تو رضامندی کا اظہار کیا اور کہا کہ وہ یقیناً اس عہدہ کے اہل ہیں۔ شیخ الہندؒ فرنگی محل کے مولانا عبدالباریؒ[2] کے امام الہند بنائے جانے کی تجویز سے متفق نہ تھے۔ ان کی رائے میں اگرچہ مولانا عبدالباری بہت سی خوبیوں کے حامل تھے اور ایک بڑے عالم کی حیثیت سے مسلمانوں میں ان کو بڑا احترام، وقار اور اعتبار حاصل تھا، لیکن امامت کے عہدے کے لیے وہ موزوں نہ تھے کہ اس کے لیے کچھ مزید اور مختلف خصوصیات کے حامل فرد کی ضرورت تھی۔[3]

عہدۂ امامت کے لیے مولانا آزاد کے بارے میں مولانا عبدالباری کا ردعمل گول مول اور ٹال مٹول والا تھا۔ ملیح آبادی جب ان سے ملے اور اس موضوع پر انہیں شیخ الہند کی رائے بتائی تو انھوں نے پہلے شیخ الاسلام/امام کے عہدے پر تقرر کے

[1] ذکرِ آزاد، صفحات ۲۵-۲۴۔ [2] مولانا عبدالباریؒ جمعیۃ العلماء ہند کے پہلے صدر تھے۔

[3] ذکرِ آزاد، صفحات ۳۶-۳۵۔

سلسلے میں بعض لوگوں کے اس خیال کا تذکرہ کیا کہ انہیں خود یہ عہدہ قبول کر لینا چاہیے اور پھر ایسا ظاہر کیا کہ انہیں شیخ الہند کی رائے سے اتفاق ہے۔ ملیح آبادی اس گفتگو سے مطمئن نہیں ہوئے اور انھوں نے مولانا عبد الباری سے عرض کیا کہ وہ اپنا خیال قلم بند فرما دیں۔ مولانا نے لکھا:

"بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

حامِدًا وَّمُصَلِّيًا وَّمُسلِماً، مکرمی دام مجدہٗ، السلام علیکم

مسئلۂ امامت یا شیخ الاسلامی کے متعلق مجھے جمہور کی موافقت کے سوائے کوئی چارۂ کار نہیں ہے۔ جو اندیشہ ہے، وہ بار بار اہل الرائے سے ظاہر کر چکا ہوں، باوجود اس کے پھر بھی مسلمانوں کی تجویز کو بسر و چشم قبول کرنے کے لیے تیار ہوں۔ خود مجھ سے بارہا اس منصب کے قبول کرنے کی بعض اہل الرائے نے خواہش کی مگر میں نے اپنی عدم اہلیت کے باعث اس امانت کا بار اٹھانا منظور نہیں کیا، نہ آیندہ قبول کرنے کا ارادہ ہے۔ مولانا محمود حسن صاحب سے دریافت کیا تو وہ بھی اس بار کے متحمل نظر نہیں آتے۔ مولانا ابوالکلام آزاد صاحب اسبق و آمادہ ہیں۔ ان کی امامت سے بھی مجھے استنکاف نہیں ہے، بسر و چشم قبول کرنے کے لیے آمادہ ہوں بشرطیکہ تفریقِ جماعت کا اندیشہ نہ ہو۔ مولانا تو اہل ہیں، اگر کسی نااہل کو تمام یا اکثر اہل اسلام قبول کر لیں گے تو بھی وہ لوگ سب سے زیادہ اطاعت گزار اور فرمانبردار پائیں گے۔ اصل یہ ہے کہ میں یہ تحریک دیا تنا اپنی سمت سے جاری کرنا نہیں چاہتا، نہ کسی کو منتخب کر کے اس کے اعمال کا اپنے اوپر بار لینا چاہتا ہوں۔ مسلمانوں کی

جماعت کا تابع ہوں۔ اس سے زائد مجھے اس تحریک سے تعرض نہیں ہے۔

والسلام بندہ فقیر محمد عبد الباری"[1]

مولانا آزاد نے جب مولانا عبد الباری کی یہ تحریر دیکھی تو وہ خاصے بدحظ ہوئے اور یہ لکھا:

"یار ما ایں دارد و آں نیز ہم

سر دست اس قصے کو تہ کیجیے اور کام کیے جائیے، پنجاب، سندھ، بنگال میں تنظیم مکمل ہے۔ ۲۰ ستمبر ۱۹۲۰ء"[2]

ملیح آبادی لکھتے ہیں کہ یکایک ایسا محسوس ہوا کہ مولانا کے نزدیک امامت کا مسئلہ اب پہلے جیسی اہمیت کا حامل نہیں رہا، مولانا نے انہیں کبھی اس کی وجہ نہیں بتائی۔[3] یہ سب باتیں ستمبر ۱۹۲۰ء کے اواخر کی ہیں۔ اس کے بعد خلافت اور عدم تعاون کی تحریکوں میں وہ اور زیادہ مصروف ہو گئے، اور کلکتہ اور رانچی کے مدرسوں کے انتظام میں بھی ان کا کچھ وقت صرف ہونے لگا۔[4]

علماء کے مختلف حلقوں کے مابین اختلاف کے سبب مولانا آزاد کی یہ آرزو کہ وہ امام کی حیثیت سے مسلمانوں کی قیادت کا مشکل اور اہم کام انجام دیں،[5] پوری

---

[1] ذکرِ آزاد، صفحہ ۳۸ [2] ایضاً [3] ایضاً ۴۴ [4] ایضاً، صفحات ۴۳-۴۴، نیز دیکھیے مولانا آزاد کا خط عبد الرزاق ملیح آبادی کے نام مورخہ ۱۲ ستمبر ۱۹۲۰ء، (مکاتیب ابوالکلام آزاد مرتبہ ابو سلمان شاہجہان پوری، اردو اکادمی سندھ، کراچی ۱۹۶۸ء صفحات ۱۳۰-۱۱۱ [5] برہان (دہلی)، جلد ۶۵، شمارہ ۳، ستمبر ۱۹۷۰ء صفحات ۷۲-۱۶۹۔

نہ ہو سکی، لیکن علماء کے مختلف مکتبۂ خیال کی نمایندہ جماعت جمعیۃ العلماء ہند کے منتخب کیے ہوئے ایک امیر ہند کی رہنمائی میں کل ہند پیمانے پر امارت شرعیہ کے قیام کی ضرورت پر وہ مسلسل زور دیتے رہے، مگر علماء یہاں بھی اپنے گروہی تعصبات پر قابو نہ پا سکے اور وہ اس عہدہ کے لیے ایک ایسے موزوں شخص کی تلاش میں ناکام رہے جس پر سب کا اتفاق ہو۔

امارت شرعیہ کا تخیل کوئی نیا نہیں تھا، دراصل مولانا آزاد کی نظم جماعت کی اسکیم میں اسے مرکزی حیثیت حاصل تھی۔ مولانا محمد سجاد بہاری جو مولانا آزاد سے پہلے ہی رانچی میں مل چکے تھے، ان کے اس خیال سے کہ ہر ضلع میں ایک امیر کے تحت شرعی عدالتیں قائم ہوں، پورے طور پر متفق تھے۔ اضلاع کی یہ شرعی عدالتیں صوبائی امیروں کے کنٹرول میں ہوں اور پھر مرکز میں ایک امیر ہو جو علماء کی مشاورتی کونسل کی مدد سے صوبوں کے امیروں کی رہنمائی اور ان کے کام کی نگرانی کا ذمہ دار ہو۔ اس اسکیم کے بلند اور انقلابی مقاصد کو، افسوس ہے کہ مسلمان سمجھ نہ سکے، ان کے رہنماؤں اور خاص طور پر ان کے علماء نے گروہی تحفظات، ذاتی مفادات اور انانیتی امیال کا صید زبوں بن جانا[1] اور وقت کے اس ایک نادر موقع سے جب وہ مضبوط بنیادوں پر نظم جماعت کا ایک مستحکم نظام قائم کر سکتے تھے، محروم ہو جانا گوارا کر لیا۔

---

[1] برہان، مجوا الوصایا (حاشیہ)، تقریباً اسی زمانے میں بدایوں (یوپی) میں جو ایک خاص مکتبۂ خیال کا مرکز تھا، نظام شیخ الاسلامی کے قیام کی ایک الگ تحریک چلانے کی آواز اٹھائی گئی اور کانپور اور لکھنؤ کے ہم خیال علماء کی جانب سے اس آواز کی پرجوش تائید کی گئی۔

مولانا آزاد نے جب یہ محسوس کیا کہ کل ہند پیمانے پر امارت شرعیہ کے قیام میں بڑی دشواریاں ہیں تو انھوں نے مولانا سجاد سے کہا کہ وہ بہار میں جہاں علماء کی ایک بڑی تعداد میں اتحاد فکر و عمل تھا اور جہاں ان کا اثر بھی مقابلتہً زیادہ تھا، امارت شرعیہ کے تصور کو عملی شکل دینے کے لیے اقدام کریں۔ حقیقت یہ ہے کہ مولانا محمد سجاد مرحوم کی انتھک کوششوں سے جن کے پیچھے ان کے خلوص و جاں سوزی کی ایک قوت تھی، جمعیۃ العلماء بہار میں ایک نئی زندگی پیدا ہوئی اور جب ۲۶-۲۵ جون ۱۹۲۱ء کو پٹنہ میں مولانا آزاد کی صدارت میں اس صوبائی جمعیۃ کی کانفرنس منعقد ہوئی تو اس میں صوبائی امارت شرعیہ کا قیام عمل میں آیا[1] جس کے صدر پھلواری شریف کے مولانا شاہ بدر الدین منتخب ہوئے اور مولانا محمد سجاد صاحب کو ان کا نائب یعنی نائب امیر شریعت مقرر کیا گیا۔ اس موقع پر تقریر کرتے ہوئے مولانا آزاد نے کہا کہ صوبۂ بہار اور اڑیسہ کے علماء کا یہ اقدام کہ امارت شرعیہ کو قائم کرکے اس علاقے کے مسلمانوں کی تنظیم و اصلاح کا کام شروع کر دیا نہایت مستحسن اور خوش آیند ہے۔ لیکن یہ جان لینا چاہیے کہ ہمارا اصل مسئلہ یقین محکم اور مضبوط ارادوں کے ایسے افراد کو پیدا کرنا ہے جو موجودہ صورت حال کو بدل دینے کی جد و جہد میں ہر قربانی کے لیے تیار ہوں۔ ایسے افراد کے بغیر ہر منصوبہ، خواہ وہ کتنا ہی مہتم بالشان کیوں نہ ہو، آخر میں چل کر ناکامی ہی پر منتج ہوتا ہے[2]۔

کئی لحاظ سے مذکورہ پٹنہ کانفرنس سے متعلق حکومت ہند کی انٹیلیجنس رپورٹ

---

[1] ابوالکلام آزاد، خطبات آزاد، صفحہ ۱۳۰ [2] پٹنہ کانفرنس کی مفصل روداد کے لیے دیکھیے شان محمد کی ترتیب دی ہوئی کتاب 'دی انڈین مسلمز'، بصفحات ۲۹۰-۲۸۴، جلد ۸، میناکشی پرکاشن میرٹھ ۱۹۹۳ء۔

دلچسپ تھی۔ اس کے چند اقتباسات درج ذیل ہیں:

"... کانفرنس میں جو خاص بات طے ہوئی وہ یہ تھی (۱) بہار اور اڑیسہ کے تمام اضلاع میں 'دار القضا عدالتیں' قائم کی جائیں (۲) ہر ضلع کا ایک امیر ہو (۳) ایک امیرِ شریعت یا صوبائی لیڈر منتخب کیا جائے۔

"خیال ہے کہ اس پوری اسکیم کے مصنف ابو الکلام آزاد ہیں اور اس بات کی تائید میں شہادتیں ہیں کہ انھیں یہ امید ہے کہ اسی طرح کی تنظیم ہندوستان کے دوسرے صوبوں میں بھی قائم ہو جائے گی اور پھر انہیں شیخ الہند (امیر الہند) کے ممتاز عہدے کے لیے منتخب کر لیا جائے گا۔

"... مولانا عبد الباری اور علی برادران اس کے مخالف تھے، اس لیے کہ وہ مولانا آزاد کے بڑھتے ہوئے اثرات کی وجہ سے ان سے غالباً رشک و حسد کرتے تھے اور مولانا عبد الباری نے تو پریس کو ایک خط بھی لکھ دیا تھا جس میں کہا گیا تھا کہ اگر مولانا اپنی اسکیم پر عمل کرانا چاہتے ہیں تو انہیں ہجرت کرنی اور ہندوستانی شدت پسند متعصبین کی چر خند پارٹی میں شامل ہو جانا چاہیے۔[1]

---

[1] حکومت کی انٹیلیجنس رپورٹ پر مکمل اعتماد خطرے سے خالی نہیں۔ لیکن اگر مولانا نے واقعی یہ خط لکھا تو یقیناً اس میں اس بات کا اشارہ ملتا ہے کہ سرحدی علاقوں میں "وہابی" مجاہدین کے مرکزوں سے مولانا آزاد کا رابطہ قائم تھا۔ یہ یاد رکھنا چاہیے کہ مولانا عبد الباری "وہابیوں" کے سخت مخالف تھے اور اسے بھی نہ بھولنا چاہیے کہ ۲۱-۱۹۲۰ء تک مولانا آزاد ہندوستان کی انگریز حکومت کے خلاف مسلح بغاوت ہی کے قائل تھے، یہ تو رفتہ رفتہ بعد میں ان کے طرزِ فکر میں تبدیلی آئی اور انھوں نے ہندوستان جیسے ملکوں کی تحریکاتِ آزادی (بقیہ حاشیہ ص ۱۰۳)

"چند مہینے بعد جمعیۃ العلماء کی ایک میٹنگ میں یہ طے کیا گیا کہ امیر افغانستان اور انگورہ گورنمنٹ سے درخواست کی جائے کہ وہ امیرِ ہند کے عہدہ کے لیے ایسے افراد کو نامزد کر دیں جن کے ناموں کی منظوری ان سے مل گئی ہو، جبکہ ایک دوسری تجویز یہ بھی تھی کہ سرِ دست صرف صوبائی امیروں کا تقرر ہو اور امیر الہند کا عہدہ خالی رکھا جائے۔"[1]

جمعیۃ العلماء ہند کے اجلاس لاہور (نومبر ۱۹۲۱ء) میں مولانا آزاد کے خطبۂ صدارت کا پہلے ہی حوالہ دیا جا چکا ہے۔ اس خطبہ کے ذریعہ انھوں نے ایک بار پھر علماء کی توجہ اس امر کی طرف مبذول کرائی کہ "میں کامل بارہ سال کے مسلسل غور و فکر کے بعد علیٰ وجہ البصیرۃ اس نتیجہ پر پہونچا ہوں" کہ نظمِ جماعت اور قیامِ امارتِ شرعیہ مسلمانوں کے لیے وقت کی سب سے اہم پکار ہے، انھوں نے "تحدیثِ نعمت" کے طور پر "دعوت الہلال" کا تذکرہ کیا اور حضرات علماء کو یاد دلایا کہ "آج آپ کی یہ مقدس و مبارک جمعیۃ العلماء جس مقصد کی جستجو میں منعقد ہوئی ہے... تو یہ وہی مقصود ہے جس کے فراق میں، میں ۱۹۱۱ء[2] سے متصل "وا اسفا علیٰ یوسف" کی فغاں سنجی کر رہا ہوں اور جس کے لیے میں نے الہلال مرحوم کے صفحوں کو کبھی اپنے چشمِ خونیں کے آنسوؤں سے رنگا ہے اور کبھی اس کے سواد و حروف کے اندر اپنے

(باقی حاشیہ ص ۱۰۲) میں عدم تشدد کی پالیسی کی افادیت کو تسلیم کیا، لیکن انھوں نے گاندھی جی کی طرح عدم تشدد کے نظریے کو عقیدے کے طور پر کبھی نہیں مانا [1] ہیمفرڈ جسٹریز آف خلافت اینڈ نون کوآپریشن موومنٹس، دہلی ۱۹۸۵ء صفحات ۶۶-۱۶۸ [2] یہاں مولانا کی مراد غالباً ۱۹۱۲ء سے ہے جو الہلال کے اجرا کا سال ہے۔

دل و جگر کے ٹکڑے بچھا دیے ہیں۔ ۱۹۱۱ء سے لے کر آج تک یہ مقصد میرے دل کی تمناؤں اور آرزوؤں کا مطلوب اور میری روح کے عشق و شیفتگی کا محبوب رہا ہے . . . میں نے اپنی آزادی کی تمام فرصت اسی کے عشق میں بسر کی اور نظربندی و قید کے چار سال بھی اسی کے فراق میں کاٹے . . .[1] انھوں نے کہا کہ ہندوستان بہرحال آزاد ہو کر رہے گا، مسلمانوں اور بالخصوص علماء کا فرض ہے کہ وہ راہ کی مشکلوں اور آزمائشوں سے نہ گھبرائیں اور آگے بڑھ کر فرائض شرعیہ کی تنظیم کے ساتھ آزادیٔ ملک و ملت کا گوہر مقصود حاصل کریں۔ اس اجلاس میں امارت شرعیہ فی الہند کے قیام کی تجویز منظور کی گئی اور علماء نے مولانا کے اس خیال سے پورا اتفاق کیا کہ ایک مستحکم نظم جماعت کے لیے جد و جہد ادائے فرض ملت ہے۔ لیکن افسوس کے ساتھ کہنا پڑتا ہے کہ اس سلسلے میں مولانا آزاد کی پُرجوش اور درد بھری ساری اپیلیں صدا بصحرا ثابت ہوئیں اور علماء شریعت ادائے فرائض شرعیہ کے لیے ہندوستانی مسلمانوں کی حیات اجتماعی کے کسی نظم کو قائم نہ کر سکے۔ اگر آج سے ستر بہتر سال پہلے جبکہ ہمارے نزدیک آج کے مقابلہ میں اس طرح کی تنظیم کا کام نسبتہً آسان تھا، یہ کام ہو گیا ہوتا تو آج آزاد اور جمہوری ہندوستان میں (اگرچہ بظاہر یہ بات عجیب معلوم ہوتی ہے) مسلمان اپنی مذہبی و ثقافتی شناخت کے لیے اندیشہ ہائے دور دراز میں مبتلا نہ ہوتے اور انہیں ایک مسلسل جد و جہد نہ کرنی پڑتی۔

بعض لوگوں نے مولانا آزاد کے امام کے تقرر کے لیے بار بار کے اصرار کی بنا پر ان کی نیت پر شبہ کیا ہے اور بڑے آڑے ترچھے جملے لکھے ہیں۔ اس کی وجہ بظاہر

---

[1] ابوالکلام آزاد، خطبات آزاد، صفحات ۱۵-۱۱۴۔

یہی معلوم ہوتی ہے کہ ایسے حضرات کے ذہنی افق پر داخلیت کی دھند چھا گئی اور وہ مسئلہ کو اس کے صحیح تناظر میں نہ دیکھ سکے۔ مولانا پر خاص الزام یہ رہا ہے کہ عہدۂ امامت کے سلسلے میں وہ خاصے حریص اور اپنے آپ کو امام منتخب کرانے کے سخت آرزومند تھے۔

مولانا نے برسوں ہندوستانی مسلمانوں کی بیداری کے لیے زبان و قلم سے جد و جہد کی تھی اور اس راہ میں قید و نظربندی کی سختیاں بھی جھیلی تھیں اور اس میں کوئی شبہ نہیں کہ بیسویں صدی کے اوائل میں مسلمانوں میں وقت کے فکری، تہذیبی اور سیاسی چیلنجوں کا خود اعتمادی اور ہمت سے مقابلہ کرنے کے احساس و جذبے کو قوی و فعال بنانے میں ان کی مسلسل کوششوں کا بہت دخل تھا۔ اب اگر وہ چاہتے تھے کہ اپنی کوششوں کے نتائج کو نظم جماعت کی کسی شکل میں، بشمول امارت شرعیہ جو نظم جماعت کا ایک اہم جزو تھا، منظم اور مستحکم کر دیں، تو اس میں کیا قباحت تھی؟ کیا ہم ان کی اس خواہش کو کسی بے جا اور بے محل حوصلہ مندی سے تعبیر کریں گے؟ کیا ملت کے لیے ان کے سارے کام اور ان کی شب و روز کی بیتابیوں کو ہم امتیاز و منصب کے لیے ان کی حرص و طمع پر محمول کریں گے؟ کیا وقت کے مدارس کے سند یافتہ علماء کی جماعت کی قیادت کے لیے جس علمی صلاحیت کی ضرورت تھی وہ ان میں نہ تھی؟ مدارس میں جن دینی اور سیکولر علوم کی تعلیم ہوتی تھی (اور ہے) ان سب میں ان کی فضیلت کا مشکل ہی سے کوئی انکار کر سکتا تھا۔ شیخ الہند کی رائے میں تو مولانا میں وہ تمام اہلیتیں تھیں جو امام کے عہدے کے لیے ضروری اور مطلوب تھیں۔ وہ انھیں ملت اسلامیۂ ہند کا واحد لیڈر ماننے کے لیے آمادہ بھی تھے۔ اس سلسلہ میں شیخ الہند کے لیے خود مولانا کی پسندیدگی و ترجیح معلوم و مشہور ہے۔ وہ تو یہ بھی کہتے تھے کہ اگر شیخ الہند کسی وجہ سے

تیار نہیں ہیں تو "موجودہ طوائف الملوکی" سے بچنے کے لیے کسی کو بھی متفقہ طور پر امام منتخب کر لیا جائے[1] مالٹا سے واپسی کے بعد کوئی چھ مہینے کے اندر شیخ الہند کا انتقال ہو گیا، اسکے بعد علماء کسی بھی عالم کو اپنا امام مقرر کر سکتے تھے، لیکن وہ یہ نہ کر سکے[2] شاید :

کاش اس فرقۂ زہاد سے اٹھا نہ کوئی

آخر کیا وجہ تھی کہ وقت کے ایک عظیم اور اہم اسلامی نصب العین کی خاطر علماء امام الہند/امیر الہند کے عہدے پر مولانا آزاد کے تقرر کے لیے رضامند نہ ہو سکے ؟ اور ان میں سے بعض حضرات نے تو کھل کر انکی مخالفت کی تھی

مذکورہ بالا سوالات سے متعلق ہمارے نزدیک درج ذیل نکات ایسے ہیں کہ ان پر غور کیا جائے :

۱۔ مولانا آزاد عہد وسطیٰ کی ذہنیت اور طرز فکر (میڈیولزم medievalism) کے باغی تھے۔ عنفوان شباب ہی میں ان پر سلفیہ تحریک کا اثر پڑ چکا تھا۔ انھوں نے تقلید کے خلاف مسلسل لکھا تھا اور طبقۂ علماء کے قدیم طرز فکر پر جو عہد وسطیٰ کا پروردہ تھا، سخت تنقیدیں کی تھیں ـــ اسلیے علماء کے مختلف الخیال گروپ جو تقلید سے متعلق عہد وسطیٰ کے طرز فکر کی بے لچک تائید کے حق میں تقریباً متحد اور متفق تھے کیونکر عہدۂ امامت کے لیے مولانا آزاد کی تائید کر سکتے تھے۔

۲۔ مولانا آزاد نے تصوف کی موجودہ شکل کو جو اپنی مبتدعانہ رسم و روش کے ساتھ تصور احسان کی جس کی نشاندہی قرآن و حدیث میں کی گئی ہے، ضد بن کر رہ گئی

---

[1] ذکر آزاد صفحہ ۲۳۹ [2] یہ بات دلچسپی سے خالی نہیں کہ جمعیۃ العلماء ہند کے ۱۹۲۱ء کے اجلاس لاہور کے زمانے سے باضابطہ طور پر انکے نام کے ساتھ امام الہند کا لقب لکھا جانے لگا۔

تھی، تنقید و تنقیص کا نشانہ بنایا تھا (دلچسپ بات یہ ہے کہ معاصر "تصوف" خود بھی نظری طور پر احسان کو اپنی بنیاد قرار دیتا ہے) ـــ پھر کیسے علماء جو کسی نہ کسی صوفی سلسلے سے وابستہ تھے، اس پر تیار ہو سکتے تھے کہ مولانا آزاد جیسے عالم کو اپنا امام بنا لیں ؟

۳۔ عہد وسطیٰ کی صدیوں میں ہندوستانی مسلمانوں کی مذہبی و علمی دانشوری امام غزالیؒ کے مذہبی و علمی فکر و طرز فکر کی روایت سے وابستہ و پیوستہ رہی تھی جسے ہم اس راسخ العقیدگی سے تعبیر کرتے ہیں جو فکری سطح پر ایک عرصہ کی کشمکش کے بعد شریعت و طریقت کی باہمی مفاہمت کا نتیجہ تھی اور جو صدیوں علمی و دینی حلقے میں مقلدانہ مذہبی عمل و رد عمل کا معیار تسلیم کی جاتی رہی۔ امام ابن تیمیہؒ رائج مذہبی فکر و عمل کے کئی پہلوؤں سے متعلق اپنے مجتہدانہ موقف کے ساتھ سامنے آئے تو ہندوستان میں ان کا اثر نہایت محدود رہا اور بعد میں جب انیسویں صدی اور بیسویں صدی کے اوائل میں لوگ ان سے زیادہ متعارف ہوئے تو انکے بعض مجتہدانہ خیالات کو ہندوستانی "وہابیت" کا سرچشمہ قرار دیا گیا اور اسی لیے خانقاہوں نے جو حالات کے جمود میں کسی حرکت کی قائل نہ تھیں، انکے غیر روایتی خیالات کی سخت تردید اور پرزور مذمت کی۔ اس لیئے اب جب کہ امام ابن تیمیہ کی شخصیت (امام غزالی کی نہیں) مولانا آزاد کے لیے دینی و روحانی فیوض کا منبع تھی، کس طرح علماء جن کی بڑی تعداد "وہابیت" کی مخالف تھی، مولانا کو اپنا امام تسلیم کر سکتے تھے ؟

۴۔ مولانا آزاد، ندامت اور انابت کے گہرے جذبے کے ساتھ اعتراف گناہ کر چکے تھے کہ عہد شباب کے ابتدائی ایام میں ان کا دامن معصیت سے آلودہ

رہ چکا تھا اور وقت کے ساتھ ساتھ یہ تاثر عام ہوگیا تھا کہ ان کی زندگی ایک متقی اور دیندار مسلمان کی زندگی نہیں ہے۔ بعض لوگوں کا خیال ہے کہ یہ بات علماء کے نزدیک ایسی نہ تھی کہ وہ اس سے صرف نظر کرتے ہوئے مولانا آزاد کی امامت کے لیے تیار ہو جاتے۔ لیکن یہ خیال کچھ صحیح اور معقول نہیں معلوم ہوتا، کیونکہ علماء سے زیادہ اور کون اس حقیقت سے زیادہ واقف ہے کہ اللہ تعالیٰ کی ہمہ گیر رحمت توبہ وندامت کو پسند کرتی ہے اور اللہ تعالیٰ اس گنہگار بندے سے بہت خوش اور راضی ہوتے ہیں جو اس کے پاس لوٹ کر آتا ہے[1] رہی یہ بات کہ کون کتنا دیندار اور متقی ہے تو حضرات علماء خود اسے مانتے ہیں کہ دلوں کا حال خدا ہی بہتر جانتا ہے، ہمیں یہ بات زیب نہیں دیتی کہ ہم کسی کی دینداری اور ریاکاری کی بابت کچھ کہیں۔ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ ۝

---

[1] صحیح مسلم، ج ۲، کتاب التوبہ، نولکشور پریس، لکھنؤ، ص ۳۵۵۔

مقالات شبلی

یہ علامہ شبلی نعمانیؒ کے مذہبی، ادبی، تعلیمی، تنقیدی، تاریخی، فلسفیانہ اور قومی مضامین کا مکمل مجموعہ ہے جو آٹھ جلدوں پر مشتمل اور اپنی افادیت کے اعتبار سے مولانا کی مستقل تصانیف سے کم نہیں ہے، پہلی جلد میں ایک خاص مضمون "مسلمانوں کو غیر مذہب حکومت کا محکوم ہو کر کیونکر رہنا چاہیے" کے عنوان سے ہے، مقالات کی آٹھویں جلد میں قومی و ملی مسائل پر جو مضامین ہیں، ان میں مسلمانوں کی پولیٹکل کروٹ' اور 'لیڈروں کا تصور ہے یا لیڈر بنانے والوں کا' کے عنوان سے جو فکر انگیز مضامین ہیں ان کی معنویت اور تازگی اب بھی پوری طرح برقرار ہے۔

قیمت اول: ۴۰ روپے، دوم ۱۵ روپے، سوم ۲۵ روپے، چہارم ۲۵ روپے، پنجم ۲۰ روپے، ششم ۴۰ روپے، ہفتم ۲۰ روپے، ہشتم ۳۵ روپے۔
"منیجر"

مولانا ابوالجلال ندوی کی یادیں

از ضیاء الدین اصلاحی

"مولانا ابوالجلال ندوی مرحوم دارالمصنفین کے بڑے فاضل رفقا میں تھے، انکا انتقال ۱۰ محرم ۱۴۰۵ھ کو ہوا تھا، یہ مضمون گزشتہ ماہ میں شایع کرنے کا خیال تھا مگر گنجایش نہ نکلنے کی بنا پر اب اسے دیا جارہا ہے۔" (ض)

مولانا ابوالجلال ندوی ایک متبحر عالم اور دارالعلوم ندوۃ العلماء کے دور کمال کی پیداوار تھے، ان کا تعلق اعظم گڈھ کی مردم خیز سرزمین سے تھا مگر اب ان کا گاؤں محی الدین پور ضلع مئو کی تحصیل گھوسی میں واقع ہے۔ ان کے گھرانے میں ان سے پہلے بھی علم و تعلیم کا رواج تھا، ان کے والد بزرگوار مولوی محمد ابراہیم صاحب کو مولانا عنایت رسول چریا کوٹی سے شرف تلمذ حاصل تھا، وہ عبرانی سے واقف تھے لیکن عدم ممارست کی وجہ سے بعد میں اسے بھول گئے تھے، ان کے بڑے بھائی مولوی ابوالحسنات مرحوم بھی باقاعدہ عالم تھے جن کی تعلیم مدرسہ چشمۂ رحمت غازیپور میں ہوئی تھی، مولانا ابوالجلال صاحب کی دونوں بہنیں بھی تعلیم یافتہ تھیں، ان کے ایک بھانجے محمود اعظم فاروقی پاکستان میں وزیر رہ چکے ہیں، مولانا کی تین صاحبزادیاں اور ایک صاحبزادے بھی علم و تعلیم کے زیور سے آراستہ ہیں، صاحبزادے جنید صغیر صاحب کراچی یونیورسٹی کے کسی شعبے میں استاد ہیں۔

ماں کی طرف سے انکا سلسلۂ نسب مشاہیر چریا کوٹ سے ملتا ہے جن کے گل سرسبد

مولانا عنایت رسول اور ان کے چھوٹے بھائی مولانا محمد فاروق صاحب تھے، اول الذکر سے سرسید احمد خاں مرحوم نے عبرانی زبان سیکھی تھی اور موخر الذکر سے علامہ شبلیؒ نے معقولات وادبیاتِ فارسی کا درس لیا تھا۔

مولانا ابوالجلال صاحب کی پیدائش ۱۸۹۱ء میں اپنے ننہال چریاکوٹ میں ہوئی، انکے نانا شیخ محمود صاحب کا انتقال ان کی پیدائش سے قبل ہی ہوگیا تھا اور والدہ کا انتقال اس وقت ہوا جب ان کی عمر بارہ، تیرہ برس کی تھی، مولانا کی پرورش وپرداخت ان کی نانی صاحبہ نے کی تھی۔

ایک زمانے میں چریاکوٹ علمی حیثیت سے بہت ممتاز تھا، یہاں کے عباسی شیوخ کو مسلمانوں کے عہدِ حکومت میں قضا کی خدمت سپرد تھی، مولانا ابوالجلال صاحب کے بچپن تک چریاکوٹ کی علمی رونق قائم تھی، ان کی بسم اللہ مولانا عنایت رسول چریاکوٹی نے کرائی تھی، صرف ونحو کی کتابیں مولوی الیاس صاحب چریاکوٹی سے پڑھیں، اس کے بعد اپنے والد سے بھی تعلیم پائی۔

مولانا ابوالجلال صاحب کے والد کی خواہش تھی کہ وہ میٹرک پاس کرکے کوئی سرکاری ملازمت کرلیں تاکہ گزربسر کا سامان ہوجائے اسی لیے انھوں نے گورکھپور کے ایک اسکول کے آٹھویں درجہ میں انکا داخلہ کرادیا، گورکھپور میں وہ مولوی محمد محسن عباسی مرحوم وکیل کے گھر پر رہتے تھے، ان کا وطن بھی چریاکوٹ ہی تھا مگر اسکول کی تعلیم میں مولانا کا جی نہ لگا اور وہ چند ماہ بعد ہی لکھنؤ چلے آئے، سردی کے موسم میں ایک شب جب مولوی محمد محسن صاحب کے گھر کے سب لوگ سارے دروازے بند کرکے سوگئے تو یہ چپکے سے اپنے کمرے سے نکل کر سڑک کی طرف واقع چھت پر گئے اور پہلے اپنا

لحاف نیچے گرایا پھر خود چھت سے کود کر سیدھے ریلوے اسٹیشن گئے اور بلا ٹکٹ گاڑی پر بیٹھ کر لکھنؤ آگئے۔ یہاں کئی دنوں تک ادھر ادھر بھوکے پیاسے چکر کاٹتے رہے، بالآخر کسی طرح افتاں وخیزاں دارالعلوم ندوۃ العلماء پہنچے اور عربی تعلیم شروع کی[1]

ندوۃ العلماء سے فارغ ہونے کے بعد ان کے والد نے چاہا کہ کسی اسکول میں عربی ٹیچر ہوجائیں اسی لیے الٰہ آباد بورڈ سے عالم کا امتحان دلایا جس کے بعد شبلی نیشنل اسکول اعظم گڑھ میں مدرس ہوگئے، یہاں لکھنے پڑھنے کی ان کی اچھی صلاحیت اور محنت ومطالعہ کا ذوق دیکھ کر مولانا سید سلیمان ندویؒ نے انھیں ۱۹۲۳ء میں دارالمصنفین کی رفاقت میں لے لیا۔

مولانا ابوالجلال مرحوم کو لسانیات (فیلالوجی) اور علم الاشتقاق سے بڑا شغف تھا اور وہ بڑی دلچسپی اور خاص توجہ سے زبانوں کا باہمی رشتہ وتعلق اور الفاظ کی وسعت اور شاخ درشاخ کو ثابت کرتے تھے، اس لیے دارالمصنفین میں انھیں یہی موضوع دیا گیا، لیکن ان کا ذوق کسی ایک فن تک محدود نہ تھا، بلکہ مختلف موضوعات سے انھیں دلچسپی تھی، چنانچہ لسانیات اور دوسرے موضوعات پر جب ان کے محققانہ مضامین شایع ہوئے تو اہلِ علم کی نظریں ان کی طرف اٹھنے لگیں اور ملک کے سنجیدہ علمی حلقوں میں ان کی شہرت ہوگئی۔ مختلف فنون سے متعلق بعض اہم کتابوں پر انھوں نے بڑی محنت، عرق ریزی اور دقتِ نظر سے جو ریویو لکھے ان کا علمی وزن بھی پوری طرح محسوس کیا گیا۔ معارف کے مستقل کالم اخبار علمیہ اور مطبوعات جدیدہ

[1] مولانا کے خاندانی حالات اور ابتدائی تعلیم کے متعلق معلومات انکے ایک انٹرویو سے لیے گئے ہیں جو ہفت روزہ "جہان" کراچی میں انکے انتقال سے برس دو برس قبل شایع ہوا تھا۔

ہیں بھی ان کی تحریریں چھپتی رہیں۔

پانچ چھ برس دارالمصنفین میں رہنے کے بعد ۳۰ء کے اواخر میں وہ مدرسہ جمالیہ کے پرنسپل ہوکر مدراس چلے گئے، یہ مدرسہ ایک ساہوکار جمال محی الدین صاحب مرحوم نے قائم کیا تھا، ان کے بعد ان کے صاحبزادے جمال محمد صاحب نے اس میں مزید توسیع و اضافہ کیا، مدرسہ پہلے پرانی طرز کا تھا پھر نئی طرز پر تجدید اور اصلاح کی گئی اور اس کا نیا نصاب بھی وضع کیا گیا، جس میں قرآن پاک، حدیث شریف، فقہ و ادب عربی کے ساتھ ساتھ حساب، جغرافیہ اور تاریخ کی کتابیں بھی داخل درس تھیں اور انگریزی کی تعلیم لازمی تھی۔ ابتدائی درجوں میں تامل اور اردو تعلیم بھی ہوتی تھی[1]، یہ مدرسہ ابھی تک قائم ہے، مولانا ابوالجلال صاحب کے بعد کسی وقت دارالمصنفین کے ایک اور سابق رفیق و رکن مجلس انتظامی افضل العلماء مولانا حافظ محمد یوسف کوکن مدراسی بھی اس کے پرنسپل رہے۔

مولانا ابوالجلال صاحب کے دور میں ایک دفعہ دستار بندی کے جلسے میں اعلیٰ حضور نظام کو بھی یہاں مدعو کیا گیا تھا، وہ معائنہ کی غرض سے دو نوجوان لڑکیوں کے ہمراہ ہر ہر درجہ میں تشریف لے گئے، جس درجہ میں پہنچتے سب لوگ ان کے احترام میں ایستادہ ہوجاتے، مولانا ابوالجلال صاحب کے درجہ میں تشریف لائے تو وہ نہ خود کھڑے ہوئے اور نہ طلبہ کو کھڑے ہونے دیا بلکہ اپنا رُخ بھی پھیر لیا، نواب صاحب نے دریافت کیا کہ آپ کیوں نہیں اٹھے، کیا میں ظل اللہ نہیں ہوں اور آپ نے رُخ پھیر کر میری توہین کی، مولانا ابوالجلال صاحب نے فرمایا کہ میں آپ سے زیادہ بہتر کتاب حدیث شریف کا

[1] معارف نومبر ۱۹۲۲ء شذرات۔

درس دے رہا تھا اور آپ کے ساتھ نا کتخدا لڑکیاں تھیں اس لیے رُخ پھیر لیا، نواب صاحب کو اس موقع پر گیارہ تولہ سونا کا ایک ہار پہنایا گیا تھا، انھوں نے اسے اتار کر مولانا کو دیا اور مولانا نے اسے مدرسہ کے چندہ میں جمال صاحب کے حوالہ کر دیا۔

نواب صاحب نے مولانا سے یہ بھی فرمایا تھا کہ آپ کو ضرورت ہو تو میرے پاس حیدرآباد تشریف لائیں، یہ جب وہاں گئے تو نواب صاحب نے کوئی کتاب انہیں ترجمہ کے لیے دی، مولانا نے دو ماہ میں ترجمہ کرکے ان کے حوالہ کر دیا، نواب صاحب کو ترجمہ بہت پسند آیا اور مولانا کی تنخواہ کے حساب سے نو سو روپے بھی مرحمت فرمائے جسے لیکر یہ واپس چلے آئے[1]۔

مولانا ابوالجلال صاحب کو تقریر و بیان پر بھی اچھی قدرت تھی اس کی وجہ سے انکے درس کی دھاک بیٹھ گئی تھی اور پورے مدراس میں انکا علمی سکہ جم گیا تھا چنانچہ جب یہ مدراس سے واپس آئے تو لوگوں نے انہیں اصرار سے وہاں دوبارہ بلایا۔ مدراس سے انھوں نے ایک ہفتہ وار اخبار بھی نکالا تھا مگر اس سے بھی زیادہ عرصہ تک تعلق نہیں رہا۔ وہاں کچھ اور متفرق علمی کام بھی انجام دیے، اس کے بعد وطن واپس آگئے۔

مولانا ابوالجلال صاحب کی علمی جولانیوں کے لیے دارالمصنفین ہی کی فضا سازگار تھی اور یہاں کے لوگ ان کے فضل و کمال کے معترف بھی تھے، اس لیے دوبارہ ۱۹۴۶ء میں وہ پھر دارالمصنفین سے وابستہ ہوئے، مولانا سلیمان ندویؒ ۲۲ اپریل ۴۷ء کو بھوپال سے اپنے ایک گرامی نامہ میں مولانا شاہ معین الدین احمد ندوی مرحوم کو

[1] یہ واقعہ بھی مولانا کے انٹرویو سے ماخوذ ہے۔

لکھتے ہیں:

"مولوی ابوالجلال صاحب کے متعلق مولوی مسعود علی صاحب کا بھی خط آیا ہے، بہتر ہے کہ آپ انہیں رکھ لیں، میں ارکان کو لکھوں گا۔"[1]

اس دفعہ انھوں نے "اعلام القرآن" کے نام سے ایک کتاب لکھنی شروع کی، مولانا سید سلیمان ندویؒ اپنے ۲۸ مئی ۴۴ء کے ایک گرامی نامہ میں شاہ صاحب کو تحریر فرماتے ہیں:

"مولوی ابوالجلال صاحب اعلام القرآن کے نام سے ایک کتاب شروع کریں، اللہ تعالیٰ اور آدم سے لے کر یا تک سب اعلام قرآن جمع کریں اور ان کی لغوی و تاریخی تحقیق کریں، سارے انبیاء، ملائکہ، اصنام، کفار، صحابہ، مقامات، کتب غرض سب اعلام آ جائیں۔"[2]

مستقل کتاب کے علاوہ وہ دوسرے متفرق کام اور رفقاء کی تربیت کا کام بھی انجام دیتے رہے، مولانا سید ریاست علی ندوی مرحوم نے ان کا خیر مقدم کرتے ہوئے لکھا ہے:

"خوشی کی بات ہے کہ ہمارے پرانے رفیق کار مولانا ابوالجلال ندوی مدراس میں چند سال علمی و تعلیمی زندگی گزارنے کے بعد اب پھر ہمارے درمیان آ گئے ہیں اور اپنے علمی مشاغل میں مصروف ہیں خصوصاً نوجوان رفقائے دار المصنفین کی علمی رہنمائی کرنے میں انکے مفید خدمات انجام پائیں گے۔"[3]

اعلام القرآن کے متفرق حصے جب معارف میں شایع ہوئے تو علمی حلقوں میں انکی بڑی پذیرائی ہوئی اور بے اختیار اصحاب علم ان کو خراج تحسین پیش کرنے کے لیے مجبور ہو گئے۔

---

[1] معارف مئی سنہ ۵۳ء مکاتیب مولانا سید سلیمان ندویؒ بنام شاہ معین الدین احمد ندوی [2] ایضاً جون سنہ ۵۳ء [3] ایضاً مئی سنہ ۴۵ء، شذرات۔

ان کا ایک مضمون "الردم" مولانا شاہ معین الدین احمد ندوی مرحوم کے اس نوٹ کے ساتھ شایع ہوا ہے:

"ہمارے پرانے رفیق مولانا ابوالجلال صاحب ندوی کی نگاہ قدیم سامی اقوام اور ان کے مذاہب پر بہت گہری اور وسیع ہے اور وہ کلام مجید کی مذکورہ اقوام، اشخاص اور مقامات وغیرہ اسماء و اعلام قرآنی کی تاریخ و تحقیق پر اعلام القرآن کے نام سے ایک کتاب لکھ رہے ہیں، یہ موضوع اصحاب نظر علماء کے ذوق کا ہے اسلیے وقتاً فوقتاً اسکے مختلف ٹکڑے ہدیۂ ناظرین کیے جائیں گے۔"[1]

ان کے یہ مضامین علمی حلقوں میں بہت پسند کیے گئے اور انکی طرف سے اس سلسلہ کو برابر جاری رکھنے کی فرمایش کی جاتی تھی، شاہ صاحب لکھتے ہیں:

"مولانا ابوالجلال صاحب ندوی اعلام القرآن کے نام سے جو کتاب لکھ رہے ہیں اسکے بعض ٹکڑے معارف میں چھپ چکے ہیں، ان کو اہل علم نے پسندیدگی کی نظر سے دیکھا، اس لیے آج ایک اور قسط ہدیۂ ناظرین کی جاتی ہے۔"[2]

مولانا کے ایک اور مضمون کی ابتدا میں لکھتے ہیں:

"اس (اعلام القرآن) کے متفرق اجزاء میں سے بعض معارف میں شایع بھی ہو چکے ہیں، جن کو اہل علم نے بہت پسند کیا اور ان کو جاری رکھنے کی فرمایش کی، اس لیے وقتاً فوقتاً اسکے مختلف ٹکڑے ہم شایع کرتے رہیں گے۔"[3]

اعلام قرآن پر مولانا کے جو متفرق مضامین شایع ہوئے ہیں، ان سے قرآن مجید،

---

[1] معارف جنوری سنہ ۴۲ء مضمون الردم [2] ایضاً اگست سنہ ۴۲ء مضمون حضرت ایوب علیہ السلام [3] ایضاً جولائی سنہ ۵۰ء مضمون تاریخ بابل۔

صحف بنی اسرائیل اور سامی اقوام پران کی گہری نظر اور عربی کے علاوہ عبرانی پر انکے عبور کا اندازہ ہوتا ہے، یہ زبان ان کے ننہال کی خاص چیز تھی، مولانا نے خود اسکی تحصیل کا واقعہ اس طرح بیان کیا ہے:

"ایک دفعہ مولانا حمید الدین فراہیؒ نے جو عبرانی زبان کے اچھے عالم تھے مجھ سے دریافت کیا کہ "عبرانی جانتے ہو" میں نے نفی میں جواب دیا تو فرمایا کہ یہ تو چریاکوٹ والوں کا خاندانی علم ہے، تعجب ہے کہ تم نہیں جانتے، میں نے کہا کہ میرے والد کو اس کا علم تھا، لیکن وہ بھی اب بھول گئے ہیں، مولانا فاروق چریاکوٹی کے بڑے صاحبزادے مولانا محمد امین عباسی کو اس کا علم ہے مگر وہ گورکھپور میں مقیم ہیں، ان سے استفادہ کی کوئی صورت نہیں، اب اس علم کا بتانے والا کوئی نہیں۔ مولانا فراہیؒ نے اس زبان کے حروف کی شکلیں لکھ کر دیں، پھر ان پر اعراب دیئے کہا جاؤ پہلے تم زبور پڑھو اور اس میں ذکر ایوب نکالو، پہلے خود ترجمہ کرو، اگر سمجھ میں نہ آئے تو بائبل کا اردو ترجمہ دیکھ لو، تم خود سمجھ لوگے، مولانا سید سلیمان ندویؒ نے کہا کہ گرامر یعنی اس کی صرف و نحو سمجھے بغیر کیسے سمجھ لیں گے تو مولانا فراہیؒ نے فرمایا کہ گرامر کی ضرورت نہیں ہے، اگر ہوگی بھی تو یہ خود بنا لیں گے۔ مختلف زبانوں کے درمیان تعلقات پیدا کرنے کی میری کوششوں سے وہ واقف تھے، اس سے انھوں نے اندازہ لگا لیا تھا کہ میں خود انشاء اللہ اس کی گرامر بنا لوں گا۔ بہر حال میں نے اس طرح عبرانی زبان حاصل کر لی اور اس کا مطالعہ میرے لیے آسان ہوگیا اور میں برابر اس کو پڑھتا رہا۔"[1]

[1] انٹرویو شائع شدہ ہفت روزہ جہان کراچی۔

مولانا کو عبرانی پر اس قدر عبور ہوگیا تھا کہ اعلام القرآن میں عبرانی ماخذ کے بماہ راست حوالے اور جابجا عبرانی بائبل اور صحف بنی اسرائیل کے اقتباسات درج کیے ہیں۔

اس صدی میں آثار قدیمہ کی کھدائی کے نتیجہ میں وادی سندھ، موہن جوڈارو کی تہذیب، زبان اور دوسری خصوصیات کے متعلق جو قدیم کتبے اور مہریں دریافت ہوئی ہیں، مولانا نے اپنی عبرانی دانی کی وجہ سے ان کا بھی مطالعہ کر لیا تھا، خود فرماتے ہیں:

"موہن جوڈارو کی زبان قریب قریب عبرانی تھی لیکن وہ اس وقت کسی اور نام سے موسوم تھی، میں نے عبری کی مدد سے وہاں کی کھدائی سے نکلے ہوئے دو ہزار کے قریب کتبوں اور مہروں کو پڑھ ڈالا ہے اور میرا مطالعہ ابھی تک جاری ہے اور انشاء اللہ میں تمام مہروں کو پڑھ ڈالوں گا۔"[1]

اس کے متعلق ان کے مضامین ماہ نو کراچی وغیرہ میں شائع ہوئے تو اہل علم انگشت بدنداں رہ گئے۔

مولانا عبرانی کے علاوہ اردو، عربی، انگریزی، ہندی اور سنسکرت میں بھی دستگاہ رکھتے تھے، اسلامی علوم میں مہارت کے ساتھ انہیں وید، گیتا، اپنشد اور ہندوؤں کی دوسری مذہبی کتابوں پر بھی بڑی دسترس حاصل تھی۔ اس زمانے میں متعدد زبانیں جاننے والے ایسے اہل علم کہاں ملیں گے، مولانا کو کتبات اور مہریں پڑھنے میں ید طولیٰ حاصل تھا، کتبہ کسی زبان کا اور کتنا ہی گنجلک اور پیچیدہ ہوتا وہ اس کو پڑھ لیتے تھے۔

مولانا ابوالجلال صاحب فنافی العلم تھے، ہمہ وقت مطالعہ و تحقیق میں مصروف

[1] ہفت روزہ جہان کراچی (انٹرویو)۔

رہتے، لکھنے پڑھنے میں ایسا محو و مستغرق ہو جاتے تھے کہ انہیں کسی اور چیز کا خیال ہی نہیں ہوتا تھا، کھانے پینے، رہنے سہنے، ملنے جلنے، لباس، پوشاک، وضع قطع، نہانے دھونے، صفائی ستھرائی یہانتک کہ نماز کا بھی خیال نہ ہوتا، اگر لکھنے پڑھنے میں مشغول ہو جاتے تو پوری رات اور پورا دن اسی میں گذر جاتا اور کسی دوسری چیز کی جانب ان کی توجہ ہی نہیں ہوتی، دوسرے انکی طبیعت میں استقلال نہیں تھا اس لیے دار المصنفین میں جو ان کے علمی ذوق کے لیے ہر طرح مناسب جگہ تھی جم کر نہیں رہے تاہم وہ برابر تحریر و تسوید ہی میں مشغول رہتے، اور انکے قلم سے جو کچھ نکلتا تھا وہ ان کے علمی تبحر اور غواصی کا نتیجہ اور بڑی کدو کاوش اور تحقیق و تدقیق پر مبنی ہوتا تھا مگر پھیلے ہوئے مواد کو سمیٹ کر رکھنا اور محفوظ رکھنا ان کے لیے مشکل ہوتا تھا اور اپنے انہماک اور بے خبری کی وجہ سے ان کو اپنے لکھے ہوئے مسودے اور نوٹ کے اِدھر اُدھر ہو جانے اور بکھر جانے کا پتہ نہیں چلتا تھا، یہی وجہ ہے کہ ان کی محنت و تحقیق کا نتیجہ کتابی صورت میں سامنے آنے سے رہ گیا اور علم الاشتقاق و اعلام القرآن پر ان کی کتابیں مکمل نہ ہو سکیں، مولانا سلیمان ندویؒ اپنے ایک مکتوب مورخہ ۵ رمارچ ۱۹۵۰ء میں اسی کا ذکر کرتے ہوئے مولانا شاہ معین الدین احمد ندوی مرحوم کو لکھتے ہیں:

"ابوالجلال صاحب کی کتاب کی گمشدگی کا جو واقعہ پیش آیا وہ نیا نہیں وہ تو ان کی قسمت کا نوشتہ ہے کہ ان کا نوشتہ باقی نہ رہے يَمْحُو اللّٰهُ مَا يَشَاءُ وَيُثْبِتُ وَعِنْدَهُ أُمُّ الْكِتَابِ"[1]

یہاں معارف میں شایع شدہ مولانا ابوالجلال صاحب کے مضامین کی پہلے ایک فہرست پھر دوسری تحریروں کی فہرست ماہ و سن کی صراحت کے ساتھ درج کیجاتی ہے۔

---

[1] معارف فروری ۱۹۸۳ء مکاتیب مولانا سید سلیمان ندویؒ بنام مولانا شاہ معین الدین احمد ندوی۔

۴۳ء : عربی زبان کا فلسفہ لغت (ستمبر)

۴۴ء و ۴۵ء : سرّاکبر یا اپنشد (دسمبر ۴۴ء و جنوری ۴۵ء)

۴۶ء : دروزیوں کا مذہب (اپریل)، مستدرک حاکم کا مطبوعہ نسخہ (جولائی، اگست)

۴۷ء : اسلامی شمسی قمری سال (نومبر)

۴۸ء : ذوالکفل (جولائی)، بکہ مبارکہ (اگست)

۴۹ء : المدوم (جنوری) السامری (جولائی)، ایوب علیہ السلام (اگست، ستمبر) سنگ شبام۔ یہود و حمیر کی تاریخ کا ایک مشترکہ ورق (اکتوبر، نومبر)، تاریخ یمن کی ایک سطر (دسمبر)

۵۰ء : تاریخ یمن کی ایک سطر۔ عمرو بن عامر عرف مزیقیا کے عہد کا سیل عرم (مارچ) کتبات حصن غراب (مئی) تاریخ بابلی (جولائی) ہاروت و ماروت (اگست) تاریخ یمن کا ایک ورق (اکتوبر و نومبر)

۵۱ء : داستان خلیل۔ بائبل سے قدیم ایک صحیفہ کی روایت (مارچ) اصحاب الاخدود (جولائی) اصحاب الفیل کا واقعہ اور اس کی تاریخ۔

باب التقریظ و الانتقاد کے زیر عنوان مولانا نے متعدد اہم کتابوں پر بڑے فاضلانہ تبصرے بھی لکھے ہیں جن کی فہرست ماہ و سال اور مصنفین کے ناموں کی صراحت کے ساتھ ملاحظہ ہو۔

۲۳ء : سرگذشت الفاظ از جناب احمد دین صاحب (اپریل)، الوداشتہ فی الاسلام از مولانا حافظ اسلم جیراجپوری (جولائی)

۲۴ء : ینابیع المسیحۃ از خواجہ کمال الدین صاحب (مئی)، جدید دنیائے

اسلام از ڈاکٹر لوتھراپ اسٹاڈرڈ مترجمہ جناب محمد جمیل بدایونی (جون) اخبار الاندلس
از مسٹر ایس۔ پی اسکاٹ مترجمہ منشی خلیل الرحمن صاحب (جولائی، اگست)

سنہ ۲۶ء: تاریخ اسلام از مولانا اکبر شاہ نجیب آبادی (جنوری) نظریہ اضافیت از منہاج الدین صاحب پروفیسر اسلامیہ کالج پشاور (مئی) دین کامل مصنفہ مولوی مفتی سید عبدالقیوم صاحب وکیل (جولائی) مرآۃ الشعر از مولوی عبدالرحمن صاحب افسر شعبۂ ادبیات اردو، فارسی، عربی دہلی یونیورسٹی۔

سنہ ۲۷ء: نبراس الساری فی اطراف البخاری از مولانا ابوسعید محمد عبدالعزیز خطیب جامع مسجد گجرانوالہ (مارچ) ادب العرب از ڈاکٹر زبیدا احمد (جون) مشرقی کتب خانہ پٹنہ کی فارسی کتابوں کی آٹھویں فہرست (نومبر)

سنہ ۲۸ء: تخنیس اللغات از گیا پرشاد (جنوری) مشرقی کتب خانہ بانکی پور کی بارہویں جلد از مولوی حاجی معین الدین ندوی (فروری) بیداری ہند از مہاتما گاندھی مترجمہ لالہ متصدی لال صاحب میرٹھی (مارچ)

سنہ ۲۹ء: ترجمان السنۃ از مولانا بدر عالم میرٹھی (اکتوبر) مشکلات القرآن از مولانا داؤد اکبر اصلاحی (نومبر)

دو استفسارات کے بڑے عالمانہ جواب لکھے تھے جو یہ ہیں:
شق القمر کا ذکر قرآن مجید میں (نومبر ۱۹۴۶ء) احادیث عاشورا (اگست، ۱۹۴۷ء)

معلوم نہیں پھر موقع ملے یا نہ ملے اس لیے ان کے بعض مضامین کی طرف دوبارہ اہل علم کی توجہ مبذول کرانے کے لیے ان کا مختصر جائزہ لیا جاتا ہے ع کہ آتی نہیں فصل گل روز روز
عربی ہی ایک زبان ہے جو انسان کی فطری زبان کہی جاسکتی ہے، دنیا میں صدہا زبانیں

بولی جاتی ہیں، ان زبانوں کو ہم مختلف گروہوں میں تقسیم کرسکتے ہیں، ایک گروہ کی زبانوں کا اجمالی نام "انڈو یوروپین" ہے، ان زبانوں میں سب سے قدیم تر زبان سنسکرت ہے، دوسرے گروہ کی زبانوں کا نام "السنہ سامیہ" فرض کیا جاتا ہے، ان میں سب سے قدیم زبان سریانی ہے مگر وہ سریانی نہیں جو آج سے چند ہزار سال قبل بولی جاتی تھی بلکہ وہ سریانی جسے نوحؑ یا سامی قبائل کے آبائے اولین بولتے تھے۔

وہ عربی جس میں قرآن مجید اترا ہے قدیم عربی نہیں، قرآن مجید تو عربی مبین میں اترا ہے جو قبیلہ قریش کی زبان کا نام ہے، یہ زبان قبائل مضر کی فصیح ترین زبانوں کے چیدہ الفاظ اور ترکیبوں کا مجموعہ ہے، چونکہ یہ زبان تمام قبائل عرب کی سمجھ میں بوضاحت آجاتی تھی اس کا نام "مبین" تھا، ہم جس عربی سے واقف ہیں وہ مضر کے سات قبائل کی زبانوں سے منقول ہے، یہ قبائل ہمیشہ خانہ بدوش اور غیر شہری رہے، شہریت کا لازمی نتیجہ ہوتا ہے کہ قوموں کی دماغی حالت روز بروز ترقی پذیر ہوتی رہتی ہے معلومات، احساسات، ضروریات اور اغراض میں روز بروز اضافہ ہوتا رہتا ہے، شہریت کے باعث الفاظ میں تراش خراش پیدا ہوتی ہے لیکن بداوت کا طبعی اقتضا یہ ہے کہ اقوام کی دماغی حالت ساکن ہوتی ہے، ضروریات اور معلومات محدود ہوتی ہیں، بہت زیادہ تراش خراش کی ضرورت نہیں پڑتی نہ دوسری اقوام کی زبانوں کا اثر قبول کرنے کی حاجت ہوتی ہے، اس بنا پر بدویوں کی زبانیں بہت کم تغیر پذیر ہوتی ہیں اور جلد جلد اپنی نوعیت نہیں بدلتی رہتیں، اس قاعدہ کے مطابق قبائل مضر کی زبانیں اپنی اصل سے بہت زیادہ مشابہ ہوں گی۔

خالص قحطانی زبانوں میں سے صرف حمیری زبان کا حال معلوم ہے، عرب کے علمائے لغت کی روایتیں ظاہر کرتی ہیں کہ حمیری زبان میں اعراب نہ تھا، قدیم عربی میں بھی

اعراب نہ تھا، اعراب کا استعمال اہل عرب کو اسماعیلی نسل کے مستعرب عربوں نے سکھایا۔

خالص عربی تو طسم جدیس اور عمالقہ وغیرہ تباہ شدہ قبائل کی عربی تھی۔

عربی مبین (۱) قدیم عربی (۲) عہد قحطان کی سریانی (۳) عہد اسماعیل کی عبری الفاظ اور ترکیبوں سے مرکب ہے، چونکہ یہ تینوں زبانیں ایک اصل کی شاخیں اور ایک ماں کی بیٹیاں ہیں، ان کے میل سے جو زبان پیدا ہوئی وہ پھر بھی قدیم سریانی سے بہت مشابہ رہی،

بہر حال عربی مبین باوجودیکہ نہ توام الالسنہ ہے، نہ دنیا کی قدیم ترین زبان لیکن دنیا کی زبانوں میں سب سے زیادہ فطرت کے مطابق ہے۔ عربی زبان کے الفاظ اپنے معانی پر محض فرض و اصطلاح اور بخت و اتفاق سے دلالت نہیں کرتے بلکہ ہر لفظ اپنے معنی کو چند خاص نوامیسِ قدرت کے مطابق ظاہر کرتا ہے۔ الفاظ اور معانی میں ربط پیدا ہونے کی وجہیں عربی علم الاشتقاق کے اصول پر غامض نظر ڈالنے کے بعد اس قدر واضح ہو سکتی ہیں کہ ہم غیر زبانوں کے الفاظ کو بھی عقلی طور پر سمجھ لینے کی قوت اور ملکہ پیدا کر سکتے ہیں۔

الفاظ اپنے اندر تین قسم کے معانی رکھتے ہیں (۱) نفسی کیفیات (۲) حسی امور (۳) ذہنی اور اختراعی معلومات۔

چنانچہ خیال، علم، عام (برس) ادراک وغیرہ الفاظ پر غور کرو۔ خیال کی اصل خیالہ (نگرانی) ہے چونکہ شے کی نگرانی کے لیے شے کا خیال ضروری ہے اس لیے خیالہ سے خیال بنا خود خیالہ بھی کوئی حسی مفہوم نہیں ہے، خیالہ کا اصلی ترجمہ گھوڑوں کی رکھوالی ہے جس طرح ابل سے ابالہ بنا اسی طرح خیل سے خیالہ بنا، خیل اگرچہ حسی چیز کا نام ہے مگر یہ بھی اصلی لفظ نہیں ہے، اشیاء کے نام عموماً وصفی نام ہوتے ہیں، جن میں سے وصفیت فنا ہو جاتی ہے، خیل کی اصل "خال" ہے، خال ایک قسم کی چال کا نام ہے، یہی لفظ اصل ہے کیونکہ عربی

علم الاشتقاق کی رو سے حرف حلقی اور حرف مکرر (ر۔ل) کا وہ مجموعہ ہے جس میں کوئی حرف شدید نہ ہو حرکت ظاہر کرتا ہے۔

حسی معانی کی پانچ قسمیں ہیں (۱) مسموع یعنی آوازیں (۲) مرئی جیسے لمبائی، چوڑائی، موٹائی، رنگ، حرکت، فصل، فاصلہ وغیرہ (۳) مشموم جیسے بدبو، خوشبو، سونگھنا یا سونگھنے کی چیزیں (۴) ملموس جیسے لمس، چکنا، ملنا وغیرہ معانی جن کا تعلق مساس سے ہے۔

(۵) مذوق یعنی زبان سے محسوس کی جانے والی چیزیں اور کیفیتیں؛ دیلمی نے مسند فردوس میں روایت کیا ہے کہ آنحضرت صلعم نے فرمایا کہ میری امت مجھے آب و گل کی حالت میں دکھائی گئی اور آدمؑ کی طرح اس کو بھی تمام اسماء کی تعلیم دی گئی، اس سے معلوم ہوا کہ خدا نے الہام طبعی کے ذریعہ انسان کو بولنا سکھایا۔

عربی زبان کے الفاظ کی ۴ قسمیں ہیں (۱) ایک حرفی (۲) دو حرفی (۳) سہ حرفی (۴) زائد از سہ حروف، چوتھی قسم کے الفاظ دو قسم کے ہیں۔ بعض تو وہ ہیں جو سہ حرفی لفظوں میں چند حروف کے اضافہ یا کسی حرف کی تضعیف سے پیدا ہوئے جیسے قاتل مقتول وغیرہ بعض وہ ہیں جو دو ثلاثی کے باہم مل کر ایک ہو جانے سے پیدا ہوئے ہیں، ایک قسم کے الفاظ کو منحوت کہتے ہیں رباعی اور خماسی الفاظ عموماً منحوت ہیں۔

سہ حرفی لفظوں کو عربی زبان کی بنیادی اصلیت قرار دیا جاتا ہے مگر عربی زبان پہ غور کرو تو اس کی صدہا مثالیں ملیں گی، مضاعف، اجوف، معتل اور وہ سہ حرفی الفاظ جو لام کلمہ کو مستثنیٰ کر دینے کے بعد مضاعف کی آواز کے مشابہ ہوں، ذرا ذرا سے فرقوں کے ساتھ تقریباً یکساں معنیٰ ظاہر کرتے ہیں مثلاً غط (غوطہ دینا)، غوط (ڈوبنا)، تَغَطِّیَ (ڈھانپ لینا، ڈھانپ لینا)، غطم (ڈبانا) وغیرہ، قط، قطع، قطف، قطم سب کاٹنا ظاہر کرتے ہیں،

قص، قصل، قصم، قصب سب تقریباً ہم معنی ہیں، اس قسم کی بہتیری مثالیں ہیں جن سے
معلوم ہوتا ہے کہ ثلاثی الفاظ بھی اصل میں دو حرفی آوازوں سے پیدا ہوتے ہیں، یک حرفی
الفاظ کے متعلق بھی ثابت کیا جا سکتا ہے کہ دو حرفی لفظوں کا مخفف ہے۔ انسان سب سے
پہلے دو حرفی آوازیں پیدا کر سکتا ہے اور سب سے پہلے انسان کو چیزوں کی طلب ظاہر کرنی
ہوتی ہے، یہی وجہ ہے کہ دنیا کی قدیم زبانوں میں طلب کے صیغے یعنی امر کے الفاظ دو حرفی
ہوتے ہیں۔ عربی میں اجوف کا امر ہمیشہ دو حرفی ہوتا ہے۔

مختصر یہ کہ الفاظ کی ابتدائی اصل دو حرفی آوازیں ہیں جو کسی چیز سے سنائی دینے
والی آوازوں یا انسان کی بعض غیر اضطراری آوازوں کی پے بہ پے نقل سے معرض وجود
میں آئی تھیں، ان آوازوں کو ہم چند قسموں میں تقسیم کر سکتے ہیں (۱) ہم مخرج حرفوں کا
مجموعہ (۲) باہم متشابہ حرف سے بنا ہوا لفظ (۳) دو متبائن جنس کے حروف سے
بنا ہوا لفظ، چونکہ حروف کی پانچ قسمیں ہیں حلقی،[۱] حنکی[۲] (تالو کے حروف) شنجی[۳] (ر۔ ل۔
ن) سنی[۴] (دنداتی) شفوی (لب کے حروف)۔

خلاصہ یہ کہ ہماری زبانوں کی ابتدا صرف گیارہ[۱۱] قسم کے معانی اور بارہ[۱۲] قسم کے الفاظ
سے ہوئی ہے اور انہیں ۱۲ قسم کے الفاظ سے صدہا زبانیں پیدا ہوئیں۔

دنیا بھر کی زبانوں کے بسیط حروف کو اپنے دماغ میں حاضر کرو تو تم سب کو
پانچ جنسوں میں تقسیم کر سکتے ہو ان پانچ جنسوں میں سے ہر جنس کے تمام حروف اصلی
نہیں اکثر حروف تو ایسے ہوں گے جن کو صرف لہجوں کے اختلاف نے ایک دوسرے
سے الگ کر دیا ورنہ حقیقت ان کی ایک ہے، اصلی حروف وہ ہیں جو دنیا بھر کی زبانوں
میں ادا کیے جا سکتے ہوں، اس قسم کے حروف صرف ۱۴ ہیں، ہمزہ[۱]، ب[۲]، م[۳]، ک[۴]، ج[۵]،

ر[۶]، ل[۷]، ن[۸]، س[۹]، و[۱۰]، ی[۱۱]، الف[۱۲]، د یا (ڈ)[۱۳]، ت[۱۴] (یا ٹ)

ان ۱۴ حرفوں کے علاوہ جتنے حروف ہیں وہ فرع ہیں، اصل نہیں، ان ۱۴ حرفوں کو
باہم ضرب دو تو ۱۹۶ الفاظ پیدا ہوں گے۔

ابتدا میں انسان کی زبان کوئی مستقل نوعیت نہ رکھتی تھی نہ تو الفاظ کے اوزان، صیغے
اور شکلیں کوئی خاص آواز کی مالک بنی تھیں اور نہ الفاظ اور معانی کے ربط میں کوئی استقلال
پیدا ہوا تھا۔ اسی طرح الفاظ کی آوازیں بھی ابتدائی عہد میں کچھ مستقل نہ ہوں گی۔ انسان
کو اپنی زبان پر کافی قابو نہ ہوگا۔ لیکن جب دنیا میں بنی نوع آدم مختلف قوموں کی شکل میں پھیل
گئے تو آہستہ آہستہ ہر قوم نے مستقل لہجے، مستقل صیغے اور مستقل شکلوں کے الفاظ استعمال کرنا
شروع کیا اور آہستہ آہستہ لفظ اور معنی میں مستقل ربط پیدا ہونے لگا۔ دنیا کی موجودہ
زبانوں کی اصلیں وہی مستقل زبانیں ہیں جو بالکل ابتدائی عہد میں آدم کی غیر مستقل زبان
سے پیدا ہوئیں۔

ابتدا میں دنیا کی تمام زبانیں باہم مشابہ ہوں گی، ان میں فرق یہ ہوگا، ایک قوم میں
کسی معنی کے لیے ایک لفظ استعمال کیا جاتا ہوگا تو دوسری قوم میں اس لفظ کا الٹا۔

ہندوستان میں دیوتا کا وجود نہایت مقدس ہے، ایران میں دیو نہایت خطرناک
چیز ہے، عرب ابر کو غیم بولتے ہیں تو فارس والے میغ، ہندوستانی زبان میں میگھا اوتار
بارش کا دیوتا ہے۔ عربی کا اباب فارسی میں آب ہے، ہندوستانی زبان میں اپ
چنانچہ اپ یا ترم آبجورہ کو کہتے ہیں، انگریزی میں بھی اباب ([illegible]) بن کر پانی کی ایک
خاص کیفیت (جزر) کو ظاہر کرتا ہے، تقریباً ہم صورت الفاظ کسی زمانہ میں باہم مرادف
تھے مگر جس تدریج کے ساتھ انسانی معلومات میں اضافہ ہوتا رہا، ہر لفظ نیا دگر اصلی مفہوم

سے قریب تر) معنیٰ اختیار کرتا رہا، تاآنکہ اب دنیا میں کوئی دو لفظ ایسے نہیں جو ایک زبان میں مرادف ہوں، عربی زبان میں اب بھی متشابہ الصوت الفاظ کثرت کے ساتھ باہم خاص ہوتے ہیں مثلاً قتل (مار ڈالنا) قطل (درخت کاٹنا) قطم (دانت سے کھانا) تقدیر (اندازہ کرنا، جدا جدا کرنا) وغیرہ الفاظ کا مفہوم مشترک ایک جز کا ٹوٹ کر دو ہونا یا دو چیزوں کے درمیان فصل پیدا ہونا ہوتا ہے، شکست کی حالت میں چیزوں سے جو آواز پیدا ہوتی ہے اس لفظ کی اصل شکل سے کس قدر مشابہت ہے۔

حروف کی ترتیب بدلنے پر بھی الفاظ کے معانی تقریباً یکساں رہتے ہیں مثلاً دلک (ملنا) لدک (چکنا) تکلید (تلے اوپر جمع کرنا) تلکد (چکنا) دکل (مٹی سا تنا) یہ الفاظ درحقیقت ایک مفہوم یعنی دو جسم کا ایک دوسرے سے امتساس ظاہر کرتے ہیں۔

عربی زبان اور دوسری زبانوں میں ایک فرق یہ ہے کہ اس زبان کے الفاظ اپنے معانی کو جن وجوہ اور اسباب کے ماتحت ظاہر کرتے ہیں وہ متشابہ الاصوات کے مطالعہ سے بہ تشریح معلوم ہو سکتے ہیں۔

چونکہ حلقی اور شفوی آوازوں پر انسان کو سب پہلے قدرت حاصل ہوتی ہے اسلیے ہماری فطری زبان کے قدیم ترین الفاظ وہی ہیں جو حلقی اور شفوی حروف سے مرکب ہوں، چونکہ پہلا نفسی ادراک جس کے اظہار کی خواہش انسان کو ابتداہی میں ہونے لگتی ہے "محبت" ہے اور چونکہ پہلا احساس جو بچوں کو ہو سکتا ہے ہوا اور پانی کی حرکت ہے اور سب سے پہلے جس چیز کے ساتھ بچوں کی خواہش وابستہ ہو سکتی ہے پانی اور دودھ ہے، اس لیے حلقی شفوی الفاظ کا خاصہ ہے کہ پانی، دودھ، ہوا اور ان چیزوں کے لوازم یا محبت اور لوازم محبت پر دلالت کرتے ہیں۔

دنیا بھر کی زبانوں میں عربی ہی ایک زبان ہے جو ہنگ تقاضائے فطرت کے مطابق ہے،

عربی زبان کے الفاظ کا غائر مطالعہ کیا جائے تو انسان کی ادبی اور روحانی ترقیوں کی تدریجی رفتار کا غالباً بالکل صحیح نقشہ پیش کیا جا سکتا ہے۔

اعلام القرآن پر مولانا کے مضامین اتنے دقیق اور عبرانی حوالوں سے بوجھل ہیں کہ ان کو سمجھنا اور سمجھانا یا ان کی تشریح و خلاصہ پیش کرنا مشکل ہے تاہم ان کی نکتہ آفرینی اور دیدہ وری کو سمجھنے کے لیے صرف ایک مضمون کے جائزہ پر اکتفا کیا جاتا ہے۔

ہاروت و ماروت | گو قرآن مجید میں ان کے لیے "المَلَکَین" کا لفظ وارد ہے، مگر مولانا کے نزدیک یہ دو فرشتے نہیں بلکہ بابل کے دو معلم تھے جن سے بنو اسرائیل نے میاں بیوی کے درمیان تفرقہ ڈالنے کا ہنر سیکھا تھا جس کے سیکھنے سکھانے کو خدا نے بنی اسرائیل کے کافر ہونے کی دلیل قرار دیا ہے، انکا خیال ہے کہ بعض دفعہ بولنے والے کسی لفظ کو اپنے عقیدہ و تصور کے برخلاف مخالف اور فریق بحث کے عقیدہ و تصور کے مطابق بولتے ہیں، لغات میں اس کی نظیریں بہت ہیں، یہود نہ حضرت عیسیٰؑ کو مسیح مانتے تھے اور نہ رسول اللہ، مگر نزول قرآن کے ایام میں انھوں نے یہ کہہ کر ناز کیا تھا کہ اِنَّا قَتَلْنَا الْمَسِيحَ عِيسَى ابْنَ مَرْيَمَ رَسُولَ اللّٰهِ۔ مولانا فرماتے ہیں کہ بعینہٖ اسی طرح چونکہ یہود ہاروت و ماروت کو اَلْمَلَکَین کہتے تھے اس لیے قرآن میں بھی بطریق طنز ان کو اَلْمَلَکَین کہا گیا ہے۔

ھاروت : بابل میں دو قوموں کے آثار پائے جاتے ہیں (۱) بنو سام (۲) سمیری۔

سمیری قوم کا اہم ترین مرکز شہر اور تھا جو بعد میں شہر کا مرادف بن گیا تھا لیکن اس کا اصل ترجمہ روشنی ہے، یہ قوم روشن اجرام کی پجاری تھی اور یہ شہر ایک روشن

جرم فلک کا معبد ہونے کی وجہ سے اُور کہلایا، اس لفظ کو سمیریوں کے یہاں اس قدر اہمیت حاصل ہوئی کہ ان کے اکثر بادشاہوں کے ناموں میں یہ لفظ پایا جاتا ہے۔

سمیریوں کے بے نام ونشان ہو جانے کے بعد بھی بعض غیر سمیریوں کے ناموں میں بھی اُور کا لفظ پایا جاتا ہے، مولانا اس کے بعض مرکبات کا ذکر کرکے بتاتے ہیں کہ اُورتا کے معنی اُور کی قوم ہیں اس کا دوسرا تلفظ آرتو ہے، جس پہاڑ پہ حضرت نوحؑ کی کشتی رکی تھی اس کا توراتی نام ارارا ط ہے جو اورارتو کی بدلی ہوئی شکل ہے، یہ آرمینیہ کا کلدانی اور اشوری نام ہے۔ اورارتو کے معنی ہیں آرتو کی بستی، بابل کے سمیری جہاں سے بھی اس دیار میں آئے ہوں مگر آرمینیہ ہوتے ہوئے آئے تھے۔ اس اورتا اور آرتو کا نام عربی لب ولہجہ میں ہاروت بنا، قرآن میں جس ہاروت کا ذکر ہے اگر وہ نسلی حیثیت سے نہیں تو مذہبی اور ثقافتی حیثیت سے اسی قوم کا ایک فرد تھا۔

ماروت : فرماتے ہیں کہ اشوری بادشاہ اشوری بنی بال (۶۶۸، ق م کے زمانے میں عیلام کا بادشاہ اورتاکی (حاکم ہاروت) تھا، یہ پہلے اشوربنی پال کا حلیف تھا بعد میں مخالف ہوگیا اور اس کے مقبوضہ علاقہ بابل پہ حملہ کرکے شکست دے دی، اس کے بعد تی اُمان عیلام کا بادشاہ ہوا جسے اشوری تحریر اس کے دو پیش رو بادشاہوں کی طرح مثیلِ شیطان بتاتی ہے اس کے بعد اورتاکی کا فرزند تم مارتو عیلام کا حاکم ہوا۔

یہ نام دو لفظوں کا مجموعہ ہے، تم کو عربی لب ولہجہ میں تام پڑھ سکتے ہیں، بائبل کے عبرانی نسخوں میں یہ عموماً مردِ کامل یعنی ہمیشہ نیکی اور راستی میں باکمال کے معنی میں آیا ہے، دوسرا جز مارتو عربی لب ولہجہ میں ماروت بنا لیکن یہ نہ سمجھنا چاہیے کہ قرآن میں اسی ماروت کا ذکر ہے جو اپنے خیال میں مردِ کامل اور جس کا باپ اورتاکی اشوریوں کی نظر میں مثیلِ شیطان تھا بلکہ مارتو کے لغوی معنی ہیں "انسان کی نسل" اسی معنی میں سفر تکوین (۶ : ۱تا۴) میں آیا ہے۔

مولانا کے نزدیک اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ایک زمانہ میں دو قومیں ایک ساتھ رہتی تھیں، ایک کو خداؤں کی اولاد ہونے کا ادعا تھا اور دوسری خود کو معمولی آدم نزاد کہتی تھی اسی کا نام مارتو تھا، اطرافِ بابل میں جو غیر سام تھے وہ خود کو امورو کہتے تھے، یہ نام عربی لفظ اِمْرَءٌ (انسان) کی قدیم شکل میں ہے، اسی قوم کا ذکر تورات میں اموری قوم کے نام سے آیا ہے، بابل کے سامی بولنے والے اس قوم کو مارتو کہتے تھے، یہی نام عبرانی لب ولہجہ میں مرتوت اور عربی لب ولہجہ میں ماروت ہو گیا۔ فلسطین میں بھی چونکہ ایک وقت مارتو، ماروت، مروت اور امورو کہلانے والی قوم بستی تھی اس لیے ایک زمانہ میں اطرافِ بیت المقدس کو بھی مروت کہتے تھے جیسا کہ صحیفۂ میکاہ میں ہے۔

مولانا کا خیال ہے کہ قرآن کریم میں جس شخص کا ماروت کے نام سے ذکر ہے وہ اسی ارتو کہلانے والی قوم کا ایک فرد تھا۔

مولانا کے نزدیک قرآن مجید نے ہاروت وماروت کو طنزاً فرشتے کہا تھا لیکن مفسرین نے اس کو عجیب افسانوی شکل دیدی ہے، ان کی نقل کردہ روایتوں کا ماحصل یہ بتایا ہے:

"یہ دونوں واقعی فرشتے تھے، فرشتوں نے بنی آدم کی خطاکاریاں دیکھ کر خدا سے کہا کہ ہم ہوتے تو ہم سے یہ گناہ نہ ہوتے، خدا نے کہا اچھا اپنے درمیان سے دو کو امتحان کے لیے چنو، چنانچہ ہاروت اور ماروت چنے گئے اور انسان بن کر زمین میں اترے اور ایک خوبصورت عورت پہ ریجھ گئے، اس عورت کو انھوں نے

اسم اعظم سکھانے کے بعد اس کے کہنے سے شراب پی، بت پوجا اور بہت سے گناہ کیے، پھر اس نے ان کو تمتع کی اجازت دی، وہ عورت اس کے بعد اسم اعظم کے زور سے آسمان پر اڑ گئی، خدا نے اسے ستارۂ زہرہ کی صورت میں مسخ کر دیا اور ان فرشتوں سے کہا گیا کہ عذاب دنیا اور عذاب آخرت میں سے ایک کو پسند کریں، دونوں نے عذاب دنیا کو پسند کیا، چنانچہ وہ دونوں ایک تاریک کوئیں میں قیامت تک کیلئے لٹکا دیے گئے۔[1]

مجموعی روایتوں کا یہ ملخص بیان کرنے کے بعد مولانا ان کے اختلاف و تضاد کی نشاندہی کر کے ان کی نوعیت واضح کرتے ہیں اور مکمل احتیاط اور ہر طرح روایات کو مسترد نہ کرنے کی خواہش کے باوجود انہیں انکو ساقط الاعتبار کہنا اور یہ فیصلہ کرنا پڑا کہ "قرآن مجید کی آیت کو ہاروت و ماروت اور زہرہ کی کہانی سے کوئی واسطہ نہیں ہے"۔[2]

چونکہ اس افسانہ کی وجہ سے قرآن پاک پر اعتراضات کیے جاتے ہیں، اس لیے وہ اس کی پوری حقیقت کھولنے کے لیے اس کے سرچشمے کی نشاندہی کرتے ہیں اور حضرت عبداللہ بن عمرؓ کی طرف منسوب ایک روایت کے حوالے سے بتلاتے ہیں کہ ہاروت و ماروت کا افسانہ مسلمانوں میں کعب احبار کے ذریعہ آیا جو یمنی اور مذہباً یہودی تھے، وہ نصرانی لٹریچر سے بھی واقف اور ایک حد تک متاثر تھے، مولانا اس ضمن میں دو بڑی اہم باتیں بیان کرتے ہیں کہ موجودہ دور کے نصرانی علماء اب تو ہاروت و ماروت کے قرآن میں مذکور ہونے پر معترض ہیں، لیکن اس کے ناپسندیدہ عناصر جن کو تفسیر قرآن سمجھ کر اعتراض کیا جاتا ہے، خود نصرانی اور یہودی لٹریچر سے آئے۔

دوسری قابل غور بات یہ بھی بتلاتے ہیں کہ مسلمانوں کا عقیدہ ہے اور قرآن مجید میں

[1] معارف، اگست ۵۰ء ص ۱۱۴ [2] ایضاً ص ۱۱۷۔

اس کی بابت صریحاً یہ ارشاد بھی ہے کہ فرشتے اللہ کی نافرمانی نہیں کر سکتے اور وہ وہی کرتے ہیں جو ان کو خداوند عالم کی طرف سے فرمایا جاتا ہے، یہ تصور تو خود نصاریٰ کا ہے کہ ایسے فرشتے بھی ہیں جنھوں نے گناہ کیا، لیکن یہ تصور ان کی اپنی ایجاد نہیں ہے بلکہ یہودیوں کے تصور میں فرشتے دو قسم کے تھے نیک اور بد۔ جس کی تفصیل مولانا نے نہایت کدوکاوش اور تحقیق سے ان گروہوں کی کتابوں اور ان کی روایات کے حوالوں سے قلم بند کی ہے۔

اور آخر میں یہ نتیجہ نکالتے ہیں:۔

"قرآن مجید میں یقیناً ہاروت و ماروت کو طنزاً دو فرشتے کہا گیا ہے، لیکن یہ دونوں یہودی لٹریچر کے گھڑے ہوئے فرشتوں میں سے نہ تھے کیونکہ ان کے اسماء میں انکے نام نہیں ملتے، یہ دونوں درحقیقت تاریخی اشخاص اور بابلی استادوں میں سے دو استاد تھے جن کو ان کے ماننے والے حسن اعتقاد کی بنا پر فرشتے کہتے تھے، قرآن نے طنزاً ان کو فرشتے کہا، ان کے معتقدین بھی ان کو حقیقی معنوں میں فرشتے نہیں کہتے تھے بلکہ اپنے گمان کے مطابق ان کے حسن سیرت اور تقدس کے سبب سے ان کو تشبیہاً اسی طرح فرشتے کہتے تھے جس طرح زنان مصر نے حضرت یوسفؑ کی بابت کہا تھا، إِنْ هٰذَا إِلَّا مَلَكٌ كَرِيمٌ"[1]

مولانا نے کتابوں پر باب التقریظ والانتقاد کے تحت جو ریویو لکھے ہیں، وہ بھی اس لائق تھے کہ ان سے بعض مثالیں اور نمونے پیش کیے جاتے مگر طوالت کی وجہ سے اس کو قلم انداز کیا جاتا ہے۔

اپنی افتاد طبع کی وجہ سے وہ اس بار بھی دارالمصنفین سے دل برداشتہ ہو گئے

[1] معارف، اگست ۵۰ء ص ۱۲۳۔

اور تھوڑے عرصہ تک مدرسۃ الاصلاح سرائمیر میں درس و تدریس کی خدمت پر مامور رہے، اسی زمانے میں راقم کو ان سے عربی ادب کی ایک کتاب جمہرۃ خطب العرب پڑھنے کی سعادت میسر آئی، مولانا جامع کمالات تھے اور ان کا علم بھی مستحضر تھا اس لیے انہیں جو کتاب بھی پڑھانے کے لیے دی جاتی وہ اسے بڑے شوق و ذوق سے پڑھاتے تھے۔ مدرسۃ الاصلاح میں بیک وقت عربی ادب، فقہ، اصول فقہ، فرائض، منطق و فلسفہ کی کتابیں ان کے زیر درس تھیں، طلبہ کو ان کے درس سے پورا اطمینان اور تشفی بھی ہو جاتی تھی۔

استحضار کی وجہ سے مولانا کو مطالعہ کی ضرورت پیش نہیں آتی تھی، جمہرۃ خطب العرب کی ابتدا میں زمانۂ جاہلیت کے خطبے درج ہیں، جن میں مشکل الفاظ بھرے ہوئے ہیں، پوری تیاری اور لغت دیکھے بغیر ان کو پڑھانا مشکل ہے، مولانا نے ایک روز فرمایا کہ مجھے کتاب دے جایا کرو تاکہ ایک نظر ڈال لوں، میں جب کتاب لے کر جاتا اور انہیں مشغول دیکھ کر کتاب رکھ کر آنے لگتا تو فرماتے سبق کہاں سے ہے، ایک دو منٹ میں وہ پورے خطبہ پر نظر ڈال کر فرماتے کوئی خاص مشکل لفظ نہیں ہے، پھر فوراً ہی کتاب واپس کر دیتے۔

مولانا کا ادبی ذوق اچھا اور بلند تھا، کتاب پڑھاتے وقت وہ شعر و ادب کے نکتے اور بلاغت و معانی کی خوبیاں مستی و سرشاری کے ساتھ بیان کرتے جاتے اور جب کوئی فصیح و بلیغ عبارت آتی تو ان پر وجد و اہتزاز کی کیفیت طاری ہو جاتی، ایک روز درس میں یہ شعر آیا۔

وهل احد ان هز يوما بكفه　　الى الشمس في مجرى النجوم ينالها

(ترجمہ) اگر کوئی شخص سورج پکڑنے کے لیے آسمان کی طرف اپنی مٹھی بڑھائے (تو کیا وہ اسے پالے گا)

مولانا شعر کا مطلب سمجھاتے ہوئے فرش پر بیٹھے اپنا ہاتھ اوپر کی طرف اٹھاتے ہوئے بے اختیار کود پڑے۔

وہ مسلسل لکھتے رہتے تھے، بیٹھے بیٹھے لکھتے ہوئے تھک جاتے تو لیٹ کر اور ٹیک لگا کر لکھنے لگتے، محویت و استغراق کی وجہ سے اوقات کی پابندی ان کے لیے بڑی مشکل تھی، درجے میں پہنچنے میں ان کو تاخیر ہو جاتی مگر پہنچنے کے بعد ان کو اس کا خیال نہ رہتا کہ اب دوسری جماعت کے لڑکوں کو پڑھانے کا وقت ہو گیا ہے، چھٹی ہونے کے بعد بھی ان کا درس ہوتا رہتا تھا، عصر کی نماز پڑھنے کے لیے ہم لوگ جاتے تو وہ لکھنے پڑھنے میں محو رہتے، میں کبھی کبھی جا کر کہتا "مولانا اذان ہو گئی ہے" وہ ہوں ہاں کر کے رہ جاتے یا فرماتے لوٹے میں پانی لا کر رکھ دو، بعض دفعہ ہم لوگ نماز پڑھ کر آ جاتے اور یہ لکھنے ہی میں مشغول رہتے، نماز پڑھنے کے بعد پھر یہ شغل جاری ہو جاتا۔ عصر بعد مولانا اختر احسن اصلاحی مرحوم کے ساتھ چائے پینے کا معمول تھا، مگر یہ کبھی وقت سے نہیں پہنچتے، آدمی پر آدمی بھیجا جاتا کہ چائے ٹھنڈی ہو رہی ہے تب جا کر یہ چائے پینے جاتے۔

دسترخوان پر کوئی علمی گفتگو شروع ہو جاتی تو نہ خاموش ہونے کا نام لیتے اور نہ دسترخوان سے اٹھنے کا۔ حکیم محمد اسحاق صاحب[1] بیان کرتے تھے کہ ایک دفعہ کسی دعوت میں مولانا شریک ہوئے، روٹیوں پر روٹیاں کھاتے رہے اور گفتگو فرماتے جاتے تھے، سارے لوگ دسترخوان سے اٹھ گئے مگر ان کی نہ گفتگو کا سلسلہ موقوف ہوا اور نہ

---

[1] یہ اعظم گڑھ کے بڑے حاذق طبیب اور حکیم اجمل خاں مرحوم کے شاگرد تھے، دارالمصنفین بہت پابندی سے آتے تھے۔

روٹیوں کی طلب میں کمی آئی، جب بتایا گیا کہ سب لوگ اٹھ چکے ہیں تو وہ بھی دسترخوان کی اور چیزیں کھائے بغیر ہی اٹھ گئے۔

مولانا بڑی مرتب و مدلل گفتگو کرتے تھے، علمی مسائل پر گھنٹوں بے تکان مسلسل بولتے رہتے تھے، کوئی موضوع ہو اس میں وہ عاجز و قاصر نہیں رہتے، الفاظ اور معلومات کا خزانہ تھا جو ختم ہی نہ ہوتا تھا، افسوس کہ یہ سارا خزانہ وہ اپنے ساتھ ہی لیتے گئے، مولانا اختر احسن مرحوم کے یہاں جب وہ قرآن مجید اور اس سے متعلقہ مباحث پر گفتگو کرتے تو انکی گل افشانی گفتار دیکھنے کے لائق ہوتی تھی، مولانا اصلاحی کو اپنے استاد مولانا حمیدالدین فراہیؒ سے قرآن فہمی اور عربی زبان و ادب کا ذوق ورثے میں ملا تھا وہ مولانا ابوالجلال ندوی مرحوم کے گہرے علم اور وسیع معلومات سے فائدہ اٹھانے کے لیے مختلف النوع سوالات کرتے، کبھی قرآن مجید کے الفاظ کے معانی دریافت کرتے، کبھی کسی آیت کا مفہوم معلوم کرتے، کبھی کسی جاہلی شاعر کے کسی شعر کا مطلب پوچھتے، کبھی کسی حدیث یا فقہی مسئلہ کے بارے میں استفسار کرتے، مولانا ابوالجلال صاحب جب ان متنوع سوالات کا جواب دیتے تو نہ معلوم علم و فن کے کتنے نکتے اور گوشے بے نقاب کرتے جاتے تھے، مولانا اختر احسن صاحب نے ان سے خواہش کی کہ وہ عبرانی زبان انہیں سکھا دیں، مولانا ابوالجلال صاحب بے تکلف اس کے لیے تیار ہو گئے۔

مولانا ابوالجلال صاحب کو شعر و سخن کا اچھا ذوق تھا، وہ کبھی کبھی مشقِ سخن بھی کرتے تھے، معارف میں خمی شاعری اور بعض اردو شعرا کے دواوین پر انھوں نے تبصرے بھی لکھے ہیں، ان کو اردو کے علاوہ عربی اور فارسی کے بھی بے شمار اشعار یاد تھے، مولانا اختر احسن صاحب کے یہاں کی نشستوں میں عرب شعرا کے اشعار سنا کر انکے

ادبی نکتے بیان کرتے اور فردوسی کے شاہنامہ اور حافظ کی غزلوں کی خوبیاں واضح کرتے، اردو شعرا کا کلام بھی زیر بحث آتا، جگر مرادآبادی مرحوم کے اشعار کو بہت لطف و لذت لے کر پڑھتے تھے۔

اعظم گڈھ کے شعرا میں مولانا اقبال احمد خاں سہیل مرحوم سے بڑا تعلق رکھتے تھے، ان کی ذہانت، طباعی اور بذلہ سنجی کے بڑے معترف تھے، ایک روز کہنے لگے کہ سہیل مرحوم نے ایک مرتبہ جگر مرادآبادی کے کسی شعر کا مفہوم بیان کیا، جگر صاحب بھی موجود تھے ان سے پوچھا گیا کہ کیا آپ کے شعر کا یہی مطلب ہے، انھوں نے کہا ابھی تک تو نہیں تھا مگر اب یہی ہے۔ مولانا سہیل کو بھی[1] مولانا ابوالجلال صاحب سے بڑی دلچسپی تھی، ان پر بعض نظمیں بھی کہی تھیں، جن کے بعض اشعار مولانا شاہ معین الدین احمد ندوی لطف و لذت کے ساتھ سناتے تھے، اپنی وضع قطع لباس اور غذا کی کوئی پروا نہ تھی جو موٹا جھوٹا مل جاتا پہن لیتے اور کھا لیتے۔

مولانا کو نہانے دھونے کی فرصت ہی نہیں ملتی تھی، جو کپڑا پہن لیتے کئی کئی دن پہنے رہتے اور جس حال میں ہوتے اسی میں جہاں جانا ہوتا تھا چلے جاتے تھے، کپڑے پھٹ جاتے تب بھی انہیں پتہ نہ چلتا۔

ایک دفعہ پروفیسر خورشید احمد نے اسلامی قانون کے موضوع پر کسی مذاکرہ کا اہتمام کیا تھا، اپنے عزیز شاگرد جناب افتخار اعظمیؒ کے اصرار پر مولانا بھی مذاکرہ میں

---

[1] یہ مولانا سہیل کے عزیز اور تربیت یافتہ تھے اور انھی کے ایما سے مولانا ابوالجلال صاحب سے مقدمہ ابن خلدون اور دوسری کتابیں پڑھیں، ابتدائی تعلیم مدرسۃ الاصلاح میں پائی تھی، ان کا ایک مضمون معارف میں شاہ صاحب کے اس نوٹ کے ساتھ چھپا تھا" لسانیات یعنی فیلالوجی اگرچہ

(بقیہ حاشیہ صفحہ ۱۳۶ پر)

شرکت کے لیے تشریف لے گئے، مگر وہی کپڑے، جو کئی دنوں سے پہنے ہوئے تھے ان کو اور کھڑاؤں پہن کر گئے، ان کی یہ وضع قطع دیکھ کر کسی نے ان کی جانب توجہ نہیں کی لیکن جب بحث و گفتگو میں حصہ لیا تو اپنی مرتب، پُر از معلومات اور عالمانہ گفتگو کی وجہ سے پورے مجمع پر چھا گئے، ہر ایک کو اپنی طرف متوجہ کر لیا اور تمام حاضرین انکی وقتِ نظر، استحضار اور علم و مطالعہ کی وسعت سے مرعوب ہو گئے۔

مولانا خلافت تحریک کے دور کے آدمی تھے، کانگریس سے ذہنی طور پر برابر وابستہ رہے، ہمیشہ کھدر کا کرتا پائجامہ پہنتے تھے، خلافت اور نان کوآپریشن کے زمانے کے بعض مشاہیر زعماء سے ان کے تعلقات بھی تھے، پنڈت جواہر لال نہرو انہیں مولانا ابو الجلول کہا کرتے تھے، ایک دفعہ پنڈت جی نے مولانا سید سلیمان ندویؒ سے دار المصنفین کے لوگوں کی خیریت دریافت کی تو کہا مولانا ابو الجلول کا کیا حال ہے۔

تحریک پاکستان کے وہ مخالف رہے مگر یہ اتفاق ہے کہ انکی تینوں صاحبزادیاں اپنے شوہروں کے ساتھ اور غالباً اکلوتے صاحبزادے وہیں چلے گئے، جس کے بعد انکی اہلیہ بھی وہیں چلی گئیں، ان سب نے ان کو بھی پاکستان آنے کی دعوت دی مگر یہ کسی طرح

(بقیہ حاشیہ ص ۱۳۵) ایک خشک علم ہے، مگر جن لوگوں کو اس سے ذوق ہے، ان کے لیے بہت دلچسپ ہے، افتخار اعظمی ایک ہونہار نوجوان ہیں، ان میں فیلالوجی اور شعر و ادب کا اجتماع ِ ضدین ہے، فیلالوجی سے ذوق ہمارے سابق رفیق مولانا ابو الجلال صاحب ندوی کے فیض ِ صحبت کا نتیجہ ہے، اور ذوق شعری مولوی اقبال احمد خانصاحب سہیل کی تربیت کا ...۔" (معارف نومبر ۱۹۵۳ء) افسوس انھوں نے اپنی استعداد و صلاحیت کی قدر نہیں کی، ابھی چند ماہ پہلے لندن میں انتقال کر گئے۔

ہندوستان چھوڑنے کے لیے آمادہ نہیں ہوئے، اعزہ جب تھک گئے تو انھوں نے مہر بن جو تو اروکے کتبے اور مہریں پڑھنے کا لالچ دلایا اس کی وجہ سے وہ تیار ہو گئے، بالآخر ۱۰ محرم ۱۴۰۵ھ / ۶ اکتوبر ۱۹۸۴ء کو داعی اجل کا پیام آگیا اور مولانا کراچی کی خاک کا پیوند ہو گئے۔ رحمہ اللہ تعالیٰ رحمۃ واسعۃ۔

مولانا ابو الجلال صاحب صرف علمی آدمی تھے، ان کا اوڑھنا بچھونا علم تھا، مطالعہ، تحقیق اور تصنیف و تحریر میں ہمیشہ منہمک رہتے تھے، دنیا کے بکھیڑوں اور جھمیلوں سے ان کو کوئی واسطہ نہیں رہتا تھا اس لیے وہ ان بہت سی برائیوں اور خرابیوں سے محفوظ رہے جن میں اکثر لوگ پڑ جاتے ہیں، غیبت، بدخواہی، دوسروں کی شکایت اور عیب جوئی سے ہمیشہ دور رہے، ضرر رسانی کا مادہ ہی ان میں نہ تھا، غرور و تمکنت کا شائبہ بھی ان میں نہ تھا، کبھی اپنی علمی فضیلت و برتری کا احساس نہ ہوا، نہ کبھی کسی عہدہ و منصب کے طالب ہوئے اور نہ مال و زر کی ہوس کی، ہمیشہ اپنے حال میں مست اور علمی مجذوب بنے رہے، طبعاً نیک، شریف اور بامروت تھے، سادگی، قناعت اور تواضع کا مجسم نمونہ تھے، بناوٹ اور تصنع سے ان کی زندگی بری تھی۔ علمی اشتغال نے آرایش، زیبایش اور شان و شوکت وغیرہ سے انہیں بالکل بے نیاز کر دیا تھا۔

اپنی افتاد طبع کی بنا پر وہ کوئی کتاب تو نہیں مکمل کر سکے لیکن معارف اور بعض دوسرے رسالوں میں ان کے جو مضامین چھپے ہیں اگر ان کو یکجا کر دیا جائے تو علمی ذخیرہ میں ایک بیش بہا اضافہ ہوگا۔

تاریخ گوئی کی روایت کا آغاز

از ڈاکٹر عبدالرب عرفان ۔ ناگپور

تاریخ گوئی بصورت مادہ، جسے اصطلاح میں معنوی تاریخ کہتے ہیں، ایک دماغ سوز فن ہے جو مختلف النوع واقعات کے سالہائے سنوح کو صحت کے ساتھ محفوظ رکھنے کا ایک معتبر اور دلچسپ وسیلہ ہے۔ نوعیت کے لحاظ سے اس کا شمار تفننات ادبی میں کیا جاتا ہے لیکن اس کی تاریخی اور تحقیقی افادیت بھی اپنی جگہ مسلم ہے۔ یہ فن صرف ان مشرقی زبانوں کا طرۂ امتیاز ہے جو عربی رسم الخط میں لکھی جاتی ہیں کیونکہ اس کی بنیاد عربی کے حروف ابجد کی عددی قدروں پر استوار ہے۔ اس فن کا ظہور کب اور کن عوامل کے تحت ہوا؟ اولین معنوی تاریخ (بصورت مادہ) کس نے اور کس واقعے کا سال بیان کرنے کی غرض سے کہی؟ یہ ایسے سوالات ہیں، جواب تک تشفی بخش اور قابل قبول جوابات سے محروم ہیں۔ مورخین ادب اور ارباب تذکرہ اس باب میں خاموش ہیں۔ دور حاضر کے بعض محققین کا خیال ہے کہ اس فن کے نقطۂ آغاز کی جستجو سلجوقی دور (۴۲۸ھ تا ۶۲۲ھ) کے سرمایۂ سخن میں کرنی چاہیے۔

بنیادی طور پر تاریخ رقم یا بیان کرنے کے حسب ذیل چار طریقے ہیں جن میں سے ہر ایک کا ظہور ایران کی تاریخ کے مختلف ادوار میں ہوا۔

(۱) مطلوبہ سال کے عدد کو صریحاً ہندسوں میں ثبت کرنا۔

(۲) سال کے عدد کو لفظوں میں رقم کرنا۔ اسے ملفوظی یا صوری تاریخ کہتے ہیں۔

(۳) سال کے عدد میں اکائی، دہائی، سیکڑے (اور سال کا عدد ایک ہزار یا اس سے متجاوز ہو تو) ہزار کی حیثیت سے آنے والے ہندسوں کو ان حروف ابجد سے بدل دینا جن کی عددی قدریں ان ہندسوں سے عبارت ہیں۔ اسے حرفی تاریخ کہا جاسکتا ہے۔

(۴) ایک یا ایک سے زائد ایسے بامعنی لفظوں کو شعر یا عبارت کا جزو بنانا کہ وہ جن مکتوبی حروف سے متشکل ہیں ان تمام کی عددی قدروں کا میزان مطلوبہ سال کے عدد کے برابر ہو اور اس لفظ یا مجموعۂ الفاظ سے متعلقہ واقعے کی نوعیت بھی واضح ہو جائے۔ ایسے لفظ یا مجموعہ الفاظ کو فن تاریخ گوئی کی اصطلاح میں مادۂ تاریخ کہا جاتا ہے۔ مادۂ تاریخ کبھی ایک لفظ سے متشکل ہوتا ہے، کبھی چند الفاظ سے، کبھی ایک مکمل مصرعے پر محیط ہوتا ہے اور شاذ و نادر ایک پورے شعر پر بھی۔ اصطلاح میں اسے معنوی تاریخ کہا جاتا ہے۔

پہلا طریقہ صرف نثر میں اختیار کیا جاتا ہے۔ بادی النظر میں اس کا تاریخ گوئی کے فن سے کوئی تعلق نہیں لیکن امعان نظر سے دیکھا جائے تو یہی طریقہ تاریخ بیان کرنے کے منقولہ بالا دوسرے اور تیسرے طریقوں کی بنیاد ہے۔ دوسرے طریقے میں ہندسوں کے نام تحریر کیے جاتے ہیں جبکہ تیسرے طریقے میں ہندسوں کے بجائے وہ حروف ابجد لکھے جاتے ہیں جن کی عددی قدریں ان ہندسوں سے عبارت ہوتی ہیں۔

گوناگوں واقعات کی تاریخیں بیان کرنے کا موخر الذکر طریقہ فارسی میں اس قدر مقبول خاص و عام ہوا اور ایجاد پسند طبایع نے نئے نئے اسالیب اور انداز پیدا کرکے اس فن کو اس قدر وسعت اور ترقی دی کہ اب صرف اسی طریقے پر فن تاریخ گوئی کا اطلاق

ہوتا ہے۔

صوری تاریخ کی قدامت

فارسی میں واقعات کے سالہائے سنوح بیان کرنے کی روایت بہت قدیم ہے۔ تاریخ ضبط کرنے کے اس سیدھے سادے ملفوظی طریقے کے کاربرد کی قدیم ترین مثال ابوشکور بلخی کے ہاں پائی جاتی ہے۔ ابوشکور ایران کے سامانی دور (۲۶۱ھ – ۳۸۹ھ) کے اواسط میں گزرا ہے۔ وہ سامانی فرمانروا امیر حمید نوح بن نصر (متوفی ۳۴۳ھ) کے دربار سے وابستہ تھا۔ ڈاکٹر رضا زادہ شفق اسے مثنوی کا اولین شاعر تسلیم کرتے ہیں[52]۔ عوفی اس کی مثنوی کا نام "آفرین نامہ" اور اس کا سال تکمیل ۳۳۶ھ بیان کرتا ہے[53]۔ اس کے آغاز کا سال خود ابوشکور اس طرح بیان کرتا ہے:

مراین داستان کش بگفت از خیال[54] — ابر سی صد و سی و سہ بود سال[55]
۳۳۳

نظم میں سال بیان کرنے کی یہ قدیم ترین مثال ہے جو دست برد ایام سے محفوظ رہ سکی ہے۔ ممکن ہے اس سے پہلے بھی کسی نے تاریخ نظم کی ہو لیکن ایسی کسی مثال کے دریافت کیے جانے تک منقولہ بالا بیت ہی اس سلسلے کی اولین کڑی تسلیم کی جاتی رہے گی۔

"آفرین نامہ" کے سال آغاز کے کم و بیش اٹھاون (۵۸) سال بعد کسائی مروزی نے اپنی شرح حال میں ایک قصیدہ کہا۔ اس کے افتتاحی دو شعروں میں وہ اپنی ولادت کا واقعہ، دن، تاریخ اور ماہ و سال کی صراحت کے ساتھ اس طرح بیان کرتا ہے:

بسیصد و چہل و یک (۳۴۱) رسید نوبت سال — چہار شنبہ و سہ روز باقی از شوال
بیامدم بجہان تا چہ گویم و چہ کنم — سرود گویم و شادی کنم بنعمت و مال[56]

کسائی نے یہ قصیدہ بقول خود پچاس برس کی عمر میں کہا تھا۔ کہتا ہے:

ایا کسائی! پنجاہ (۵۰) بر تو پنجہ گذاشت — بکند بال ترا زخم پنجہ و چنگال[57]

اس حساب سے اس قصیدے کی وضع کا سال ۳۹۱ھ قرار پاتا ہے۔ اس کے مطلع کے مصرع ثانی میں کسائی نے اپنی ولادت کی تاریخ "بیست و ہفتم شوال" (یا انتیس (۲۹) دن کا مہینہ ہونے کی صورت میں "بیست و ششم شوال") کو بیان کرنے کے لیے صراحت الفاظ سے کام لینے کے بجائے ایک دلچسپ شاعرانہ انداز اختیار کیا ہے۔ اگرچہ "سہ (۳) روز باقی از شوال" کہہ کر مطلوبہ تاریخ کی نشاندہی کرنے میں یہ قباحت ضرور ہے کہ سال ۳۹۱ھ کے ماہ شوال کے دنوں کی تعداد معلوم کیے بغیر وثوق کے ساتھ درست تاریخ کا جاننا ہرگز ممکن نہیں لیکن بیان کے اس سلیقے نے پہلی بار تاریخ گوئی میں حساب کے قاعدوں سے کام لیے جانے اور مستقبل میں انہیں اس فن کا ایک مستقل جزو بنائے جانے کے امکانات روشن کیے۔ ملفوظی تاریخ میں حساب کے کسی قاعدے کے برتنے کی یہ اولین کوشش ہے۔ اس کی قدرے ترقی یافتہ اور خاصی دلآویز صورت شاہنامۂ فردوسی میں پائی جاتی ہے۔ وہ فارسی ادب کے اس عظیم ترین رزمیے کا سال اتمام یوں بیان کرتا ہے:

ز ہجرت شدہ پنج ہشتاد بار — کہ گفتم من این نامۂ شاہوار[58]
۵ × ۸۰ = ۴۰۰ھ

فردوسی جیسے قادر الکلام استاد کے لیے "چار صد" نہ سہی کہ شاہنامے کی بحر (متقارب مثمن محذوف یا مقصور) میں آتا ہی نہیں "چار صد" کا لانا قطعی دشوار نہیں تھا مگر اسے تو اپنی جدت پسند فطرت کا اظہار منظور تھا۔ چنانچہ اس نے شاہنامے کی تکمیل کا سال بیان کرنے میں ریاضی کے قاعدۂ ضرب کو اس حسن و خوبی کے ساتھ برتا کہ ضبط تاریخ کا یہ اسلوب مستقبل کے فن کاروں کے لیے ایک قابل تقلید نمونہ ثابت ہوا۔ انھوں نے اس فن میں ریاضی کے دیگر قاعدوں (جمع، تفریق، تقسیم وغیرہ) کو بھی داخل کر کے اس کے کینوس کو وسعت بخشی۔ ضبط تاریخ کا یہ طریقہ اتنا مقبول ہوا کہ صرف ملفوظی ہی نہیں بلکہ

معنوی تاریخ کا بھی ایک اہم شعبہ قرار پایا اور صنعت ریاضی کے نام سے موسوم کیا گیا۔

شاہنامہ فردوسی کی تکمیل سے چھے[۶] سال پہلے حکیم ناصر خسرو کی ولادت ہوئی تھی۔

یہ بات خود اسی کے ایک قصیدے سے معلوم ہوتی ہے جس میں اس نے ابتدائے حال سے خلفائے فاطمی کے دربار تک پہنچنے تک کے اپنے سفر حیات کے اہم حالات بیان کیے ہیں۔

اس قصیدے کی تصنیف کے وقت وہ اپنی عمر کی صراحت اس طرح کرتا ہے:

بیہودہ شد از گنبد بر من چہل و دو[۴۲]   جویای خرد گشت مرا نفس سخنگو

اسی میں وہ اپنی ولادت کا سال بھی بیان کرتا ہے:

بگذشت ز ہجرت پس سیصد نود و چار (۳۰۰ + ۹۴ = ۳۹۴)   بگذاشت مرا مادر بر مرکز اغبر[۹]

اس ملفوظی تاریخ میں حسابی داؤ پیچ کا ایک پہلو موجود ہے جو عبارت ہے،

"پس سیصد نود و چار" (تین سو کے بعد چورانوے: ۳۰۰ + ۹۴ = ۳۹۴) سے لیکن فردوسی کی سی بات اس میں نہیں۔

ناصر خسرو کے اس قصیدے کے سال تصنیف کے قریباً بائیس[۲۲] سال بعد ۴۵۸ھ میں اسدی طوسی کی مثنوی گرشاسپ نامہ پایۂ تکمیل کو پہونچی۔ اس کا سال اتمام بیان کرنے کے لیے اس نے وہی ابتدائی طریقہ اختیار کیا جو ابوشکور بلخی اور کسائی مروزی کے ہاں پایا جاتا ہے۔ اسدی کہتا ہے:

شد این داستان بزرگ اسپری   بپیروزی روز و نیک اختری
ز ہجرت بدور سپہری کہ گشت   شدہ چارصد سال و پنجاہ و ہشت (۴۵۸)[۱۰]

چھٹی صدی ہجری کی چوتھی دہائی تک اشعار میں واقعات کے سال بیان کرنے کا یہی ملفوظی طریقہ رائج رہا۔ چنانچہ حکیم سنائی اپنے مہتم بالشان صوفیانہ کارنامے "حدیقۃ الحقیقۃ

و شریعۃ الطریقۃ" کے سالہائے آغاز و اختتام (۵۲۴-۵۲۵) اس طرح نظم فرماتے ہیں:

شد تمام این کتاب در مہ دی   کردہ آغاز مکندم این را پی
پانصد و بیست و چار رفتہ ز عام (۵۲۴)   پانصد و بیست و پنج گشت تمام (۵۲۵)[۱۱]

اس روایت کی پابندی کرتے ہوئے انوری ابیوردی نے بھی جسے آئندہ صفحات میں تاریخ گوئی کے مجتہد کی حیثیت میں دیکھیں گے، چند ملفوظی تاریخیں بیان کی ہیں۔ اسکی اولین تاریخ عصمۃ الدین رضیۃ الملوک کی علالت کے موقعے پر ایک طویل مدح آمیز دعائیہ قطعے میں شامل ہے۔ اس کے آخری شعر سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ قطعہ ۵۳۰ھ میں کہا گیا ہے:

عدد سالہای مدت تو   ہمچو تاریخ پانصد و سی واند (۵۳۰)[۱۲]

دوسری تاریخ اس واقعے کا سال بیان کرتی ہے جو عبارت ہے ۵۳۳ھ میں عمادالدین فیروز شاہ احمد کی دعوت پر انوری کے لبیک کہنے اور اس کے پائے تخت کی جانب رہ سپار ہونے سے:

سال بر پانصد و سی و سہ ز تاریخ عرب (۵۳۳)   گفت: برخیز کہ از شہر بدن شد ہمراہ[۱۳]

ایک قصیدے میں اپنے ممدوح ابوالحسن عمرانی کے محل کی صفت بیان کرتے ہوئے اسے دعا دیتا ہے کہ اس کی عمر کے سال اس وقت کے جاری سال (۵۴۰ھ) کے مانند (برابر) ہوں:

عدد سالہای عمرش باد   ہمچو تاریخ پانصد و چل واند (۵۴۰)[۱۴]

حرفی تاریخ کا نقش اول   عام طور پر کہا جاتا ہے کہ مشہور داستان سرا نظامی گنجوی حرفی تاریخ گوئی کا موجد ہے اور اس کی مثنوی لیلیٰ و مجنوں کے درج ذیل اشعار اس

سلسلے کے اولین نقش ہیں:

آراستہ شد بہ بہترین حال   در سلخ رجب بہ ثی و فی دال
۵۸۴ = ۴ + ۸۰ + ۵۰۰

تاریخ عیان کہ داشت با خود   ہشتاد و چہار بعد پانصد[16]
۵۸۴ = ۵۰۰ + ۸۴

پہلے شعر میں حروف بجر ثی (ث)، فی (ف) اور دال (د) کی عددی قدریں علی الترتیب ۵۰۰، ۸۰ اور ۴ ہیں جن کا میزان ۵۸۴ مطلوبہ ہجری سال ہے۔ چونکہ نظامی نے دوسرے شعر میں ملفوظی طریقے سے "تاریخ عیان" (ہشتاد و چہار بعد پانصد) بیان کرکے اپنی حرفی تاریخ کی صراحت بھی کردی ہے، اس لیے گمان ہوتا ہے کہ خود نظامی کو اپنی اس تاریخ پر نقش اول ہونے کا یقین اور اس خصوص میں اپنی اولیت کا شعوری احساس رہا ہوگا۔ ڈاکٹر یعقوب عمر شاید اسی وجہ سے غلط فہمی کے شکار ہو کر نظامی کو سلسلۂ تاریخ گوئی کی "سب سے پہلی کڑی" قرار دیتے ہیں[17]۔ اپنے مضمون "تاریخ گوئی فارسی اور اردو میں" میں تحریر فرماتے ہیں:

"نظامی سے مجد ہمگر تک تقریباً سو سال بعد بھی بے معنی حروف ابجد اپنے حقیقی تلفظ کے ساتھ استعمال ہوتے رہے ہیں[18]"

اس سے ڈاکٹر صاحب کی مراد غالباً یہ ہے کہ نظامی سے مجد ہمگر تک (ملفوظی تاریخوں کے ساتھ) صرف حرفی تاریخیں ضبط کرنے کا رواج رہا ہے، نیز معنوی تاریخ مجد ہمگر سے پہلے اور حرفی تاریخ نظامی سے قبل دریافت نہیں کی گئی تھی۔ یہ دونوں ہی باتیں جو منقولہ بالا بیان سے مستنبط ہوتی ہیں، قرین صحت نہیں۔ موصوف اپنی ناکافی اطلاعات کی بنیاد پر خواجوی کرمانی کو معنوی تاریخ کا مخترع تسلیم فرماتے ہیں۔ محولہ بالا مضمون میں رقمطراز ہیں:

"۔۔۔۔ خواجوی کرمانی کے زمانے میں کچھ انقلاب نظر آتا ہے۔ انھوں نے دو طریقوں سے تاریخ نکالی ہے۔۔۔۔ مثنوی روضۃ الانوار کی تاریخ یوں نظم کرتے ہیں: جیم زیادت شدہ بر میم و دال (ج + م + د) ۳ + ۴۰ + ۴ = ۴۷ھ۔ جبکہ ۷۳۲ھ میں تحریر کردہ مثنوی ہمای و ہمایوں کی تاریخ بامعنی لفظ "بذل" سے نکالتے ہیں:

کنم بذل بر ہر کہ دارد ہوس   کہ تاریخ این نامہ بذل است و بس[19]"

جہاں تک حرفی تاریخ گوئی کی روایت کا تعلق ہے، نظامی اس سلسلے کی پہلی نہیں تیسری کڑی ہے۔

اس سلسلے کی دوسری کڑی خاقانی ہے جس نے نظامی کی لیلیٰ و مجنوں کے سال تکمیل ۵۸۴ھ سے تینتیس[33] سال پہلے ایک حرفی تاریخ (ثانون الف) بیان کی ہے۔ اس کی نشاندہی ڈاکٹر محمد انصار اللہ نے فرمائی ہے۔ وہ اپنے مضمون "صنادید تاریخ گوئی[20]" میں رقمطراز ہیں:

"ایسی تاریخیں جن میں اعداد کی جگہ حروف جمل کا استعمال کیا جاتا ہے، غالباً چھٹی صدی ہجری / بارہویں صدی عیسوی سے پہلے نہیں لکھی گئی تھیں۔ مشہور شاعر خاقانی نے اپنے قصیدے میں جو اس نے جمال الدین اصفہانی وزیر موصل کی مدح میں کہا تھا، یہ شعر شامل کیا ہے:

در سنہ ثانون الف بحضرت موصل   ماندم ثانون الف سزای صفاہان

اس میں "ثانون" "الف" مجرد حروف ہیں۔ شاعر نے ان کو ملا کر بامعنی کلمہ "ثنا" نظم نہیں کیا ہے۔۔۔۔ ثانون الف سے کوئی مطلب مستفاد نہیں ہوتا[21]"

راقم السطور کو اس سے سخت اختلاف ہے کہ "ثانون الف" سے کوئی مطلب مستفاد نہیں ہوتا۔ اگرچہ ان حروف کے نام علاحدہ علاحدہ لکھے گئے ہیں لیکن خاقانی نے ان سے

بامعنی اور برمحل لفظ "ثنا" کے متشکل ہونے کی جہت میں واضح اشارات کیے ہیں۔ زیربحث شعر کے ساتھ اس سے پہلے کے دو اور شعر ملاحظہ فرمائیں:

اینک ختم الغرائب[22] آخر بدیدند　　تا چه ثنا رانده ام برای صفاہان
مدح دو فاروق دین چگونه کنم من　　صدر و جمال آن دو مقتدای صفاہان[23]
درسنه ثا نون الف بحضرت موصل　　راندم ثا نون الف ثنای صفاہان[24]

ملحوظ خاطر رہے کہ خاقانی نے "ثنا راندن" (یعنی مدح کرنا) پہلے شعر میں کلمہ "ثنا" کے ساتھ اور تیسرے شعر میں اس کے منفصل حروف کے ساتھ استعمال کیا ہے۔ بادی النظر میں تیسرے شعر کے مصرع اول میں حروف منفصل "ثا نون الف" سے محض سال ۵۵۱ھ بیان کیا گیا ہے لیکن اس کے مصرع ثانی میں "راندم ثا نون الف" سے شاعر کی مراد "راندم ثنا" (یعنی میں نے ثنا کی) کے علاوہ اور کیا ہو سکتی ہے؟ راقم السطور کے خیال میں یہ حرفی تاریخ معنوی تاریخ کی حدود میں داخل ہو چکی ہے۔

اس کے باوجود حرفی اور معنوی تاریخوں کے آغاز کے سلسلے میں خاقانی کی منقولہ بالا تاریخ کو اولیت کا مقام حاصل نہیں۔ اس تاریخ کی دریافت سے گیارہ سال پہلے انوری نے حروف ابجد سے سال بیان کرنے کی روایت کا آغاز کیا۔ انوری اپنے قصیدے "در مدح خواجہ ناصرالدین ابوالفتح طاہر" کا آغاز ان اشعار سے کرتا ہے:

بحکم دعوی زیج و گواہی تقویم　　شب چہارم ذوالحجہ و سنہ ثا میم (۵۴۰ھ)
شبی کہ بود شب ہفدہم ز آبان ماہ　　شبی کہ بود نہم شب ز تیر ماہ قدیم
شمار دیگر یکشنبہ از مہ بہمن　　کہ یا و دال سپیدار ند بر از تقویم[25]

خاقانی کا "ثا نون الف" انوری کے "ثا میم" کی تقلید ہونے کی صاف غمازی کر رہا ہے

مگر اس فرق کے ساتھ کہ "ثا نون الف" کو باہم ملانے سے ایک بامعنی لفظ "ثنا" بنتا ہے اور اس کا شعوری احساس خاقانی کو یقیناً رہا ہوگا ورنہ وہ اسے اس کی اصل مکتوبی شکل میں بھی استعمال نہ کرتا۔

معنوی تاریخ کا ظہور

تاریخ گوئی کے اس طرز کی اختراع کے صرف دو سال بعد انوری نے اجتہاد کی راہ میں ایک اور قدم بڑھایا اور اس کی فنی صلاحیتوں کی بدولت معنوی تاریخ کا نقش اول صورت پذیر ہوا جسے نقش ثانی سے بدرجہا بہتر اور مکمل تر تسلیم کیا جانا چاہیے۔ ناصرالدین داؤد کے نوتعمیرشدہ محل کی تعریف کرتے ہوئے وہ اس کی تکمیل کی تاریخ دو بامعنی اور برمحل لفظوں میں دریافت کرکے اس طرح نظم کرتا ہے:

بود در نقش فرح فزودش بکام　　تا "فرح" تاریخ این نقشست و "فزود"[26]
۲۸۸ + ۲۵۴ = ۵۴۲ھ

اس تاریخ کو اتفاقات کی دین نہیں کہا جا سکتا۔ خاقانی کو حسن اتفاق سے ۵۰۰، ۵۰ اور ۱، کی عددی قدروں کے حامل حروف علی الترتیب "ث، ن، ا" مل گئے تھے مگر انوری کو اپنے ممدوح کی محلسرا کے کار تعمیر کی تکمیل کا سال بیان کرنے کے لیے "فرح" اور "فزود" جیسے بامعنی اور برمحل الفاظ آسانی سے نہیں ملے ہوں گے۔ ان کی تلاش کیلئے اسے اپنی ذہنی قوتوں اور فنی صلاحیتوں کو بروئے کار لانا پڑا ہوگا۔ ان لفظوں کی دریافت اور ان کے حسن استعمال میں انوری کی ریاضی دانی اور حساب جمل میں اس کی مہارت بھی کارفرما رہی ہوگی۔ اس خیال کی تائید و توثیق ان شعروں سے ہوتی ہے جن سے اس نے سلطان سنجر اور دیگر ممدوحین کی مدح و ستائش کا کام لے کر انتہائی ذہانت و فطانت کا ثبوت دیا ہے۔ چونکہ انوری کے بیشتر شعروں کی بنیاد حساب جمل کی زمین پر استوار ہے اس لیے قوی احتمال ہے کہ تاریخ گوئی کی حرفی اور معنوی ہر دو روایت

کے چشمے اسی زمین سے پھوٹے ہوں گے۔ انوری کے معموں کا ہمارے موضوع سے بہت گہرا تعلق ہے۔ اس اعتبار سے مثال کے طور دو علاحدہ نوعیتوں کے معموں کا ایراد ان صفحات میں بے محل نہ ہوگا۔ وہ اپنے کسی ولی نعمت سے کوئی چیز طلب کرتا ہے۔ وہ کون سی چیز ہے؟ ملاحظہ فرمائیں:

مالِ چہار بنگر و جذرش بر و فزای ——— پس ضرب کن تمامت این مال در چہار
اینک دو حرف گفتہ شد اندر دو نیم بیت ——— چون وای تو تتین دو چو حزم تو استوار
یک حرف دیگر است کہ بی آن تمام نیست ——— معنی آن دو خواہ نہان خواہ آشکار
مجموع این حساب کہ این ہر دو حرف ہاست ——— چون در سہ ضرب شد بود آن کار چون نگار
اینست التماس، دگر نا روا بود ——— از تو روا ندارد، ہم تو روا مدار[۲۸]

اس کا حل ملاحظہ فرمائیں:

(۱) چار کے مال یعنی مجذور میں اس کے جذر یعنی چار کا اضافہ کیا جائے: ۴×۴ = ۱۶ + ۴ = ۲۰ ——— یہ عددی قدر ہے حرف کاف کی۔

(۲) پھر اس تمام مال یعنی مجذور اور جذر کے مجموع (۱۶+۴ = ۲۰) کو چار سے ضرب دیا جائے: ۲۰×۴ = ۸۰ ——— یہ عددی قدر ہے حرف فے کی۔

(۳) ان دو حروف کی عددی قدروں کے مجموع (۲۰ + ۸۰ = ۱۰۰) کو تین سے ضرب دیا جائے: ۱۰۰×۳ = ۳۰۰ ——— یہ عددی قدر ہے حرف شین کی۔

ان تینوں حروف (ک، ف، ش) سے تشکیل پاتا ہے لفظ "کفش" یعنی پاپوش۔

ایک مدحیہ قطعے میں اعداد ابجد اور حساب کے قاعدوں کے امتزاج سے سلطان سنجر کی مدح کا ایک اچھوتا اور چونکا دینے والا گوشہ ڈھونڈ نکالا ہے۔ اس کی مثال

فارسی ادب کی تاریخ میں انوری سے پہلے نایاب ہے اور جہاں داری اور فرماں روائی میں سلطان سنجر کی دیگر فرماں رواؤں پر برتری کی دلیل پیش کرتے ہوئے کہتا ہے:

سیصد و سیزدہ پیغمبر مرسل بودند[۳۱۳] ——— کہ فرستاد بہر وقت یکی را یزدان
نام سلطان بجمل چون عدد ایشانست ——— پس بود قاعدۂ نظم جہاں چون ایشان
فراوہر کہ ببیند دہد انصاف کہ او ——— پادشاہیست بحق، بر ہمہ معمور جہان
گر ترا شبہت و شکیست درین دانی چہ؟ ——— شبہت و شک ترا حل نکند جز قرآن
شو اولی الامر بخوان پس عدد آن بشمار[۲۹] ——— بحساب جمل و مبلغ آن نیک بدان
تا بود راست حسابش چو حساب سنجر ——— چونکہ واوی کہ نہ مقرو ست کنی زو نقصان
گر کسی گوید: ما صد ہمہ سنجر نامیم ——— گو لیش: فی فی "منکم" چو اولی الامر بخوان
زانکہ "منکم" ز شما باشد از روی لغت ——— باز از روی حساب ار تو بدانی سلطان
پس یقین شد کہ پس از باری و پیغمبر حق ——— نرسد بر ہمہ آفاق جز او را فرمان[۳۰]

اس مدحیہ معمے کی پوری عمارت آیۂ کریمہ "اَطِیْعُوا اللّٰہَ وَاَطِیْعُوا الرَّسُوْلَ وَ اُولِی الْاَمْرِ مِنْکُمْ" کے الفاظ کی عددی قدروں کی بنیاد پر کھڑی کی گئی ہے۔ ان اشعار کا ماحصل اور ان میں بیان شدہ معمے کا حل سطور ذیل میں پیش کیا جاتا ہے:

دنیا میں ۳۱۳ پیغمبر بھیجے گئے۔ از روے جمل سلطان کے نام "سنجر" کا عدد بھی ۳۱۳ ہے (س/۶۰ + ن/۵۰ + ج/۳ + ر/۲۰۰ = سنجر/۳۱۳)۔ اس دلیل سے وہ معمورۂ جہاں میں امن وامان قائم کرنے کے لیے خدا کی جانب سے بادشاہ بنایا گیا۔ اس امر میں کسی کو کوئی شک و شبہہ ہو تو اسے نص قرآنی سے رفع کیا جا سکتا ہے۔ پہلے "اولی الامر" کے حروف کی عددی قدروں کے میزان کو دیکھا جائے (ا/۱ + و/۶ + ل/۳۰ + ی/۱۰ + ا/۱ + ل/۳۰ +

ا/۱ + م/۴۰ + ر/۲۰۰ = اولی الامر (۳۱۹)۔ اس عدد کو سنجر کے عدد (۳۱۳) کے مساوی کرنے کے لیے "اولی الامر" کے واو غیر ملفوظ کے عدد (۶) کو خارج از حساب قرار دیا جائے (۳۱۹ − ۶ = ۳۱۳) گویا سنجر ہی اولی الامر ہے۔ کوئی شخص کہہ سکتا ہے کہ "ما صد ہمہ سنجر نامیم" (ہم سیکڑوں افراد سنجر نام کے ہیں)۔ اسے چاہیے کہ "منکم" کو جس کے معنی از روے لغت "از شما" (یعنی تم میں سے) ہیں، "اولی الامر" کی طرح پڑھے۔ پھر حساب جمل کے طریقے سے منکم (م/۴۰ + ن/۵۰ + ک/۲۰ + م/۴۰ = منکم ۱۵۰) اور سلطان (س/۶۰ + ل/۳۰ + ط/۹ + ا/۱ + ن/۵۰ = سلطان ۱۵۰) کے اعداد نکالے اور دیکھ لے کہ دونوں برابر ہیں۔

۳۱۳ ۳۱۲

انوری حساب جمل کی اس بازیگرانہ دلیل سے یہ ثابت کرنا چاہتا ہے کہ سنجر سے مراد اس نام سے موسوم سیکڑوں عام آدمیوں میں سے کوئی نہیں بلکہ صرف اور صرف سلطان سنجر ہے جو صاحب امر ہے۔

اسی طرح ایک اور دلچسپ مدحیہ قصیدے میں کہتا ہے: رات میں نے خواب میں دیکھا کہ میں ایک پہاڑ پر ہوں جس کی چٹانیں لعل، نبات اور عود کی ہیں اور خاک عنبر کی۔ آسمان کی طرف دیکھا تو مجھے زر و گوہر سے بنا ہوا ایک منبر دکھائی دیا۔ اس پر ایک سراپا روحانیت بزرگ نمودار ہوئے۔ میں یہ سوچ ہی رہا تھا وہ کون ہو سکتا ہے کہ ہاتف نے میرے "گوش جاں" میں کہا: وہ پیغمبر ہیں۔ انھوں نے ایک خطبے کا آغاز کیا اور:

بعد توحید خدا ای این گفت: ای صاحبقران — شکر کن کندر ہمہ کاری خدایت یاورست
باز دیگر گفت کای صاحبقران برخور ز ملک — زانکہ ملکت ہمچو جان شخص جانت را درخورست
باز ہمی کرد کای صاحبقران راضی مباش — تا ترا گویند کو در ملک چون اسکندرست....

حق تعالی با سکندر ہرگز این احسان نکرد — خسروا! تو دیگری کار تو کار دیگرست...
بر من و تو ختم شد پیغمبری و خسروی — این سخن نزد یک ہر کو عقل دارد باورست
چون سخن اینجا رسید الحق مرا بر دل گذشت — کین گدا این پادشاہ عادل دین پرورست
زیور این خطبہ ہر باری کہ: ای صاحبقران — بر کہ می بندد کہ او شایستۂ این زیورست
گفت: بر سلطان دین سنجر کہ اندر حساب — عقد ای صاحبقران چو عقد سلطان سنجرست

یعنی زیور خطبہ "ای صاحبقران" سے سلطان سنجر کی ذات مراد تھی کیونکہ "ای صاحبقران" اور "سلطان سنجر" کے اعداد حساب جمل کی رو سے مساوی ہیں۔ ملاحظہ فرمائیں:

ا/۱ + ی/۱۰ + ص/۹۰ + ا/۱ + ح/۸ + ب/۲ + ق/۱۰۰ + ر/۲۰۰ + ا/۱ + ن/۵۰ = ای صاحبقران (۴۶۳)

س/۶۰ + ل/۳۰ + ط/۹ + ا/۱ + ن/۵۰ + س/۶۰ + ن/۵۰ + ج/۳ + ر/۲۰۰ = سلطان سنجر (۴۶۳)

انوری کے دیوان میں اس طرح کے اور بھی کئی معمے شامل ہیں جو حساب جمل اور ریاضی میں اس کی غیر معمولی مہارت اور انہیں شعروں میں نت نئے طریقوں سے برتنے کی وافر صلاحیت کا پتہ دیتے ہیں۔ اس قسم کے معمے نہ انوری سے پہلے کسی شاعر کے دستیاب کلام میں پائے جاتے ہیں اور نہ اس کے معاصرین کے سرمایۂ سخن میں۔ گمان غالب ہے کہ انوری کے ذہن کی رسائی انہی معموں کی راہ سے اس معنوی تاریخ تک ہوئی ہوگی جو اس نے ناصرالدین داؤد کی مجلس کے پایۂ تکمیل کو پہنچنے کے موقعے پر کہی ہے اور جس میں "نزد" اور "فرح" کے اعداد (۲۸۸ + ۲۵۴ = ۵۴۲) سے اس موقعے کا سال برآمد کیا ہے۔ فارسی شاعری کے روز اول سے زمانۂ حاضر تک کی تمام دستیاب اسناد و اطلاعات کی روشنی میں اسی مادۂ تاریخ کو معنوی تاریخ گوئی کی عظیم الشان روایت کا نقطۂ آغاز تسلیم کیا جانا چاہیے۔ اسے خواجوی کرمانی کی مثنوی ہمای و ہمایون

کی تاریخ اتمام "بذل" (۷۳۲ھ) پر نہ صرف فنی برتری حاصل ہے بلکہ ۱۹۰ سال کا زمانی تقدم بھی۔

حواشی

[1] تاریخ ادبیات ایران دکتر رضا زادہ شفق (اردو ترجمہ از مبارز الدین رفعت) دہلی ۱۹۸۵ء، ص ۵۴ [2] لباب الالباب، جلد دوم، ص ۲۱ —— ملک الشعرا بہار خراسانی نے آفرین نامہ کا سال تکمیل اپنی تاریخ تطور شعر فارسی (ص ۱۴) میں ۳۳۹ھ ثبت فرمایا ہے۔ اس کتاب کے حاشیہ نگار (ت۔ ب۔) تحریر فرماتے ہیں کہ آقائے عباس اقبال مجلۂ دانشکدہ میں لباب الالباب کے حوالے سے آفرین نامہ کا سال اتمام ۳۳۵ھ بیان کرتے ہیں (تاریخ تطور شعر فارسی: ص ۱۴ ح ۲) [3] نیال: ابتداء، زمینی کہ اول باید بکارند (لغت فرس اسدی، چاپ تہران: ص ۳۲۰) [4] تاریخ ادبیات ایران، شفق (اردو ترجمہ): ص ۶۱ [5] تاریخ ادبیات در ایران، جلد اول، دکتر ذبیح اللہ صفا: ص ۴۴۴ [6] ایضاً: ص ۴۴۵ [7] شاہنامہ، فردوسی، جلد پنجم، بکوشش محمد دبیر سیاقی، تہران ۱۳۳۵ ش، ص ۲۶۰۰ [8] تاریخ ادبیات در ایران، جلد دوم، دکتر صفا: ص ۴۴۷ [9] ایضاً: ص ۴۴۵ [10] ایضاً: ص ۵۶۱ [11] حدیقۃ الحقیقۃ، مطبع نولکشور لکھنؤ ۱۸۸۷ء: ص ۸۵۵ [12] دیوان انوری، بکوشش سعید نفیسی: ص ۳۸۳ (آند: چند، کچھ، تھوڑا۔ مراد چند ماہ و روز) [13] ایضاً: ص ۲۷۱ [14] ایضاً: ص ۹۲ [15] تاریخ ادبیات در ایران، جلد دوم: ص ۸۰۳ [16] ماہنامہ جامعہ، نئی دہلی، نومبر ۱۹۸۰ء: ص ۲۷ [17] ایضاً، ص ۲۸ [18] ایضاً [19] مجلہ دانش، شمارہ ۷-۵، ۱۳۶۵ ش / ۱۹۸۶م: ص ۲۱۰ تا ۲۹۰ [20] یہ قصیدہ جمال الدین اصفہانی کی مدح میں نہیں، اصفہان کی ستایش میں ہے۔ اس میں موصوف کا ذکر صدر الدین

فاروقی کے نام کے ساتھ ضمناً ہوا ہے [21] مجلۂ دانش، شمارہ ۷-۵: ص ۲۲۶ [22] ختم الغرایب: اصفہان کے ایک تجارت پیشہ قبیلے کا نام جس سے ۵۵۱ھ میں خاقانی کی ملاقات ہوئی تھی۔ اسی موقع پر اس نے یہ قصیدہ کہا تھا اور اس ملاقات کی نسبت سے اسے ختم الغرایب کے نام سے موسوم کیا [23] صدر: صدر الدین فاروقی جن کا شمار اس دور کے متبحر عالموں میں کیا جاتا تھا۔ جمال: جمال الدین ہمدانی۔ یہ بھی فاروقی تھے اور اصفہان کے عہدۂ صدارت پر فائز تھے [24] دیوان خاقانی شروانی، تہران ۱۳۳۶ ش: ص ۳۱۹ [25] ایضاً، ص ۲۲۹ [26] ایضاً، ص ۴۴ [27] جب کسی عدد کو خود اسی عدد سے ضرب دیتے ہیں تو حاصل ضرب ریاضی دانوں کی اصطلاح میں اس عدد کا مال کہلاتا ہے، مثلاً ۴ کو ۴ سے ضرب دیا جائے تو حاصل ضرب "۱۶" کو "۴" کا مال کہا جائے گا۔ اسے مجذور بھی کہتے ہیں۔ (فرہنگ آنند راج، جلد ششم، زیر نظر محمد دبیر سیاقی: ص ۳۷۵۲) [28] دیوان انوری، تہران: ص ۴۰۸

[29] دیوان انوری (چاپ تہران) کے متن میں "اولوالامر" ہے مگر متعلقہ آیت کی درست قرأت یہ ہے: اطیعوا اللہ واطیعوا الرسول واولی الامر منکم (قرآن کریم، سورۂ نساء، آیت نمبر ۶۲) یہ معما بھی "اولی الامر" ہی کا متقاضی ہے کیونکہ اسی قرأت کے ساتھ انوری کا حساب درست ہوتا ہے۔ "غلط نامہ" میں اسے درست بھی نہیں کیا گیا [30] شعر میں "منکم" کا فارسی ترجمہ "چو شما" (یعنی تم جیسا) طبع ہوا ہے جو "ز شما" (یعنی تم میں سے) ہونا چاہیے۔ کیا عجب کہ انوری نے "ز شما" ہی لکھا ہو جو کسی نسخے کے کاتب کے تصرف سے "چو شما" کی صورت اختیار کر گیا ہو [31] دیوان انوری، چاپ تہران: ص ۴۳۰ - ۴۲۹ [32] دیوان کے متن میں "جہاں" (بجائے جان) ہے جو قطعاً درست نہیں۔ اس ایک محل نظر لفظ کی وجہ سے مصرع ساقط الوزن اور اس کا مفہوم غارت ہو گیا۔ "غلط نامہ" میں اس کی تصحیح نہیں کی گئی ہے [33] دیوان انوری، چاپ تہران: ص ۳۴۵۔

استفسار و جواب

"قرآن پڑھنے والا منافق" سے کیا مراد ہے

جناب کالی داس گپتا رضا، ۳۴۔ اے۔ جل درشن، نیپین سی روڈ، بمبئی ۳۶۔

ماہ جون کا شمارہ کل ملا۔ ص ۴۴۴ پر "قرآن پڑھنے والا منافق" کا ذکر ہے۔ یہاں منافق سے کیا مراد ہے؟ میں نے قرآن (ترجمے کی مدد سے) ایک سے زیادہ بار پڑھا ہے اور اسلیے پڑھا ہے کہ یہ مقدس کتاب مجھے پسند ہے۔ اپنی آگہی کے لیے جاننا چاہتا ہوں۔

معارف:۔ معارف ماہ جون ۱۹۹۴ء کے شمارہ میں صحیح بخاری کی جو روایت نقل کی گئی ہے اس میں قرآن پڑھنے والے منافق سے دراصل بے عمل اور فاجر مومن مراد ہے، اسی تشبیہ کے ساتھ یہ روایت خود صحیح بخاری میں باب فضل القرآن علی سائر الکلام میں ان لفظوں میں نقل کی گئی ہے:

ومثل الفاجر الذی یقرأ القرآن کمثل الریحانۃ ریحھا طیب وطعمھا مر — قرآن پڑھنے والے بدکار شخص کی مثال اس خوشبودار پودے جیسی ہے جسکی بو پاکیزہ مگر مزہ تلخ ہوتا ہے اور

ومثل الفاجر الذی لا یقرأ القرآن کمثل الحنظلۃ طعمھا مر ولا ریح لھا۔ — قرآن نہ پڑھنے والا بدکار حنظل جیسا ہے جس میں خوشبو بھی نہیں ہوتی اور مزہ بھی کڑوا ہوتا ہے۔

علامہ ابن حجرؒ نے اس حدیث کی تشریح میں لکھا ہے کہ حدیث میں مذکورہ چاروں اقسام غیر منافقین ہی میں ممکن ہیں۔ کیونکہ کوئی شخص اگر عقیدہ کے نفاق میں مبتلا ہو تو اس کا کوئی عمل قابل اعتبار نہیں ہے۔ (فتح الباری، جلد ۹۔ ص ۵۹ مطبوعہ مصر)

ع۔ ع۔

معارف کی ڈاک

مکتوب لاہور

لاہور ۵ر جولائی ۱۹۹۴ء

مکرمی و محترمی جناب ضیاءالدین اصلاحی صاحب

السلام علیکم۔ پچھلے ماہ ہمیں ترکیہ کے محکمۂ اوقاف کی طرف سے ترکی انسائیکلوپیڈیا آف اسلام (اسلام انسیکلوپیدیسی) کی نویں جلد موصول ہوئی۔ یہ جلد حرف "د" سے شروع ہونے والے مقالات، مشاہیر، اہم کتب کے بیان پر مشتمل ہے۔ یہ مقالات ترکی کے رومن رسم الخط میں ہیں، اتفاق سے عنوانات عربی حروف میں ہیں جن سے مشمولات اور مندرجات کا پتہ چل سکتا ہے۔

دینی موضوعات پر مقالات حسب ذیل ہیں:

دجال، دعوت، داؤد (علیہ السلام)، دین، درایۃ الحدیث اور دیت پر ہیں مشاہیر علماء میں داؤد الطائی، داؤد الظاہری، امام دبوسی اور تاریخ الخمیس کے مصنف پر مضامین ہیں:

اہم اور مشہور کتب، مثلاً الضوء اللامع (السخاوی)، دلائل الاعجاز (عبد القاہر الجرجانی)، دبستان مذاہب، کتب دلائل النبوۃ اور کتب دلائل الخیرات کا مفصل تذکرہ ہے۔ ان کے علاوہ دیوان کبیر (رومی) اور دیوان لغات الترک پر بھی مفصل تبصرہ ہے۔

اسلامی ہند کے مندرجہ ذیل مقالات کی تاریخ پر مضامین ہیں۔ (دہلی)، (سیاسی تاریخ)

جامع مسجد دہلی، دولت آباد، دکن اور دیبل اور دہار۔

اسلامی ہند کے مندرجۂ ذیل مشاہیر اور ارباب علم کا تذکرہ ہے۔

دبیر (مرزا سلامت علی)، درد، میر، قاضی شہاب الدین دولت آبادی، شاہ عبدالحق دہلوی، شاہ عبدالقادر دہلوی اور دلدار علی مجتہد۔

قدرتی طور پر اس میں ترک مشاہیر، ترک ارباب سیاست اور ترکی کے حکمرانوں کا زیادہ تذکرہ ہے۔ ان میں سے بیشتر کا تلفظ ہمارے لیے مشکل ہے۔

خوشی کی بات ہے کہ اسلامی ہند سے متعلقہ مضامین جناب خلیق احمد نظامی (علی گڑھ) اور جناب ابو سعید بزمی (کراچی) نے لکھے ہیں۔

مساجد، مقابر اور قلمی نسخوں کی تصویریں نہایت دیدہ زیب ہیں۔

لادینیت کے اس دور میں ترکی انسائیکلوپیڈیا آف اسلام کی اشاعت مستحقِ تبریک و تحسین ہے۔

میں نے ایک چھوٹی سی کتاب "سیاحت نامہ روس" پرسوں بذریعہ ڈاک بھیجی ہے۔ صفحہ ۵۰ سے آخر تک اس کا ضرور مطالعہ کریں اور فرصت کے وقت اس پر تبصرہ کر دیں۔ فقط والسلام —— نیازمند

(شیخ) نذیر حسین،

مکاتیب شبلی اوّل و دُوم

مولانا شبلی مرحوم کے دوستوں عزیزوں اور شاگردوں کے نام خطوط کا مجموعہ جس میں مولانا کے خیالات اور علمی تعلیمی اور ادبی نکات ہیں اور حقیقت میں مسلمانوں کی تقریباً نصف صدی کی تاریخ ہے۔

قیمت حصہ اول ۴۰ روپے — قیمت حصہ دوم ۳۰ روپے

غزل

(مولانا غلام محمد مرحوم کی روح کے نام)

از ڈاکٹر عطیہ خلیل عرب کراچی

خلوت پسندیوں نے کیا سرخرو مجھے
دنیا تلاش کرتی رہی کو بکو مجھے

ہر سو دکھائی دیتا ہے وہ خوبرو مجھے
جس کی تمام عمر رہی جستجو مجھے

کب تک یونہی ڈلائے گا آخر لہو مجھے
اب کتنا آزمائیگا وہ حیلہ جو مجھے

منظر مری نگاہ میں کرب و بلا کا تھا
یادِ فرات لے کے پھری جو بجو مجھے

جو پھول کھل اٹھے وہ عقیدت کے پھول تھے
کلیاں اگر ملیں تو ملیں باوضو مجھے

اک تیرے غم میں دامنِ دل تار تار ہے
کرنا ہے اب تو چاکِ جگر بھی رفو مجھے

مطبوعاتِ جدیدہ

حقیقتِ رجم از مولانا محمد عنایت اللہ اسد سبحانی اصلاحی، تقطیع متوسط کاغذ، کتابت وطباعت بہتر، صفحات ۳۰۰، قیمت ۳۵ روپے، پتہ: مرکزی مکتبہ اسلامی ۱۳۵۳، چتلی قبر، دہلی ۶۔

اس کتاب میں زانی وزانیہ کی صرف ایک ہی سزا سَو کوڑے بتائی گئی ہے جس کا ذکر سورۂ نور آیت ۲ میں صراحتاً اور دوسری آیتوں میں اشارۃً و دلالۃً ہے، مصنف کے نزدیک اس حکم میں نہ نسخ ہوا ہے اور نہ کسی طرح کی تخصیص، بلکہ یہ اسی طرح عام ہے جس طرح سورۂ مائدہ میں سارق وسارقہ کے قطعِ ید کا حکم عام ہے۔ ان کے خیال میں اس حدِ زنا کو غیر شادی شدہ زانی وزانیہ ہی سے مختص کر دینا اور شادی شدہ زانی و زانیہ کی سزا رجم بنانا غیر محقق وغیر صحیح ہے، عہدِ رسالت میں رجم کے جو واقعات پیش آئے وہ سورۂ نور کے نازل ہونے سے پہلے کے ہیں، ان میں تورات کے حکم کے مطابق زانی کو رجم کی سزا دی گئی تھی لیکن سورۂ نور کی آیت سے تورات کا حکم منسوخ ہوگیا اور اب محصن وغیر محصن، شادی شدہ وغیر شادی شدہ زانی وزانیہ کی سزا صرف سَو کوڑے متعین ہوگئی۔ وہ یہ بھی کہتے ہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور خلفائے جن زانیوں کو جلد (سَو کوڑے) کی سزا دی ہے ان کے غیر شادی شدہ زانی وزانیہ ہونے کی کوئی صراحت وثبوت نہیں ہے اس لیے بھی اس سزا کو عام ہی سمجھا جائے گا۔ رہے ماعزؓ اسلمی وغیرہ تو انہیں زناکاری کی وجہ سے نہیں بلکہ عادی مجرم اور بار بار زنا کے مرتکب ہونے کی وجہ سے رجم کیا گیا تھا، مصنف نے رجم کے لفظ کی تحقیق کرکے بتایا ہے کہ یہ لعنت واہانت کے

علامت ہے اس لیے عہدِ نبوت میں رجم صرف زناکاروں اور فواحش کے مرتکبین ہی کو نہیں کیا گیا بلکہ لعنت واہانت کے قابل تمام مجرمین کو بھی یہی سزا دی گئی، جیسے غنڈے، جرائم پیشہ، عادی مجرم، فساد فی الارض پر آمادہ لوگ، محاربین اور امن وقانون کو درہم برہم کرنے کیلئے کو بھی سنگسار کیا گیا۔ رہے وہ لوگ جو اتفاقاً زنا کر بیٹھے ان کی سزا جلد ہے اور اس میں شادی شدہ وغیر شادی شدہ کی کوئی تفریق نہیں ہے۔ کتاب کی ۵ فصلوں میں قرآن مجید، احادیث، آثار اور بعض محققین کے اقوال سے انہی باتوں کو وضاحت اور تفصیل سے بیان کیا گیا ہے اور اس میں غلطی کے عام ہونے کا سبب صحابیت کی تعریف میں توسع، اصولِ جرح وتعدیل سے بے پروائی اور قرآن مجید میں قلتِ تدبر کو بتایا گیا ہے، قرآن مجید کی حد تک مصنف کا نقطۂ نظر باوزن ہے انھوں نے اس کے متعارض احادیث کا محمل متعین کرنے کی کوشش بھی کی ہے مگر روایات مزید بحث وتنقید کی متقاضی تھیں تاکہ ان سے بھی مصنف کا موقف منقح ہوجاتا، کہیں کہیں تکرار، بیجا طوالت، خطابت اور لفاظی بھی ہے، انہیں تصنیف وتالیف اور قرآن مجید واحادیث کے مطالعہ کا اچھا ذوق ہے اور برسوں سے وہ انکی تدریس کی خدمت پر مامور ہیں، یہ کتاب محنت وتحقیق اور مطالعہ قرآن وحدیث کا نتیجہ ہے جو اہلِ علم کو مسئلہ رجم پر خالی الذہن ہوکر غور وفکر کی دعوت دیتی ہے۔ "ض"

سوویت یونین کا زوال از جناب عطاء الرحمٰن، متوسط تقطیع، بہترین کاغذ اور طباعت، مجلد، صفحات ۲۶۰، قیمت ۹۰ روپے، پتہ: بک پرموٹرز، جناح سپر مارکیٹ، مرکز ایف/۷، اسلام آباد۔ پاکستان۔

موجودہ صدی میں مارکس کے فلسفہ کے طلسم نے ایک عالم کو گرفتار کیا اور سوویت یونین کی قیادت نے سیاسی، معاشی اور عسکری میدانوں میں غیر معمولی اور حیرت انگیز

اثر ڈالا، لیکن جس سرعت سے سوویت یونین اور دوسری اشتراکی حکومتوں کا خاتمہ ہوا وہ اور زیادہ حیران کن ہے، اب اہل قلم حضرات اشتراکی عروج و زوال کی اس داستان کا جائزہ لے رہے ہیں، یہ کتاب بھی اسی سلسلہ کی کڑی ہے، اس کے لائق مولف پاکستان کے ایک نمایاں صحافی ہیں، سوویت یونین کے سقوط سے کچھ پہلے ان کو وہاں کے حالات کے براہ راست مشاہدہ کا موقع ملا، یہ کتاب اسی مطالعہ و مشاہدہ کے تاثرات کا نتیجہ ہے جن کو عمل، ردعمل اور زوال کے عنوانوں کے تحت تقسیم کیا گیا ہے اور کمیونزم کی بعض قابل تعریف مساعی مثلاً صحتِ عامہ، بنیادی تعلیم اور زندگی کی ضروری سہولتوں کی مساوی بنیادوں پر فراہمی کا فراخ دلی سے اعتراف بھی کیا گیا ہے، لیکن ماسکو کی غربت کے مناظر نے اس کے مادی فلسفہ کی شکست کی کہانی بھی بیان کردی ہے، جس کی اصل وجہ اس کے معاشی نظام کی نا عاقبت اندیشی، جبر و تشدد پر مبنی سیاسی نظام اور اس کی مذہب دشمن ذہنیت ہے، مولف نے اس کے علاوہ کمیونسٹ حلیف ممالک کی سرپرستی، دنیا کی مختلف کمیونسٹ پارٹیوں کے اخراجات کی ذمہ داری، سرمایہ دار ممالک سے مسلسل فوجی رقابت و مسابقت اور سب سے بڑھ کر افغانستان کی جنگ کو سوویت یونین کے زوال کے اہم اسباب میں شمار کیا ہے، ایک اور باب میں لائق مولف نے باشکریا، چیچن انگشتیا، کبارڈ نیو بلکاریہ کراشائی چیرکیس، اوسیٹیا اور تاتارستان جیسی مسلم آبادیوں اور علاقوں کا ذکر کیا ہے جو آج بھی دیگر چھ آزاد ریاستوں کے برخلاف روس ہی کے قبضہ و تسلط میں ہیں، ان علاقوں کے متعلق عام اردو داں طبقہ کی واقفیت بہت کم ہے، اس لحاظ سے یہ باب بہت مفید اور معلومات افزا ہے، ایک اور باب میں ابن خلدون اور دوسرے علمائے تاریخ و عمرانیات اور خود قرآن حکیم کے نظریۂ تاریخ کی روشنی میں قوموں کے عروج و زوال کا تجزیہ کیا گیا ہے۔

ع۔ ص۔

تصنیفات علامہ شبلیؒ و علامہ سید سلیمان ندویؒ

علامہ شبلیؒ	قیمت	علامہ سید سلیمان ندویؒ	قیمت
سیرۃ النبیؐ اول	۶۵—..	سیرۃ النبیؐ سوم	۱۲۵—..
" دوم	۵۰—..	" چہارم	۱۲۵—..
الفاروق	۹۵—..	" پنجم	۶۰—..
المامون	۵۰—..	" ششم	۱۲۵—..
الکلام	۵۰—..	" ہفتم	۳۵—..
علم الکلام	۳۵—..	خطبات مدراس	۲۵—..
اسلام اور مستشرقین چہارم	۴۰—..	الرسالۃ المحمدیہ (ترجمہ خطبات مدراس عربی)	۴۰—..
شعر العجم اول	۴۰—..	رحمت عالم	۱۰—..
" دوم	۳۵—..	تاریخ ارض القرآن دوم	۳۰—..
" سوم	۲۵—..	عرب و ہند کے تعلقات	۷۵—..
" چہارم	۳۵—..	سیرت عائشہؓ	۴۰—..
" پنجم	۲۵—..	حیات شبلیؒ	۹۰—..
کلیات شبلی اردو	۲۵—..	یاد رفتگاں	۵۰—..
مکاتیب شبلی اول	۴۰—..	رسالہ اہلسنت والجماعت	۱۰—..
" " دوم	۳۰—..	اسلام اور مستشرقین پنجم	۲۵—..
مقالات شبلی (مکمل سیٹ)	۲۲۰—..	دروس الادب اول	۵—..
		دوم	۵—..
خطبات شبلی	۲۵—..	شذرات سلیمانی	۴۵—..
		برید فرنگ	۲۵—..
انتخابات شبلی	۲۵—..	نقوش سلیمانی	۶۰—..
		خیام	۶۵—..
....	....	مقالات سلیمان سوم	۴۵—..